Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

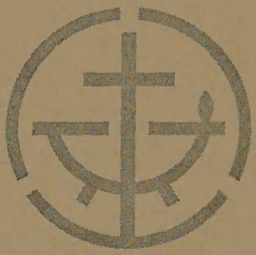
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN
in Hirschhorn a. Neckar

1912

Dreizehnter Jahrgang



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND

DIE KUNDE DES URCHRISTENTUMS

HERAUSGEGEBEN VON

D. ERWIN PREUSCHEN

1912

DREIZEHNTER JAHRGANG

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1912

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers una der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Druck von C. G. Röder G. m. b. H. in Leipzig

Inhaltsverzeichnis

Seite

Reitzenstein, R., Religionsgeschichte und Eschatologie 1
Stölten, W., Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos 29
Koch, H., Tertullian und der römische Presbyter Florinus 59
Nestle, W., „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ 84
Nestle, E., Von den lateinischen Übersetzern der Evangelien 88
Freitag, [A.], Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser- und zweiten Thessalonicherbrief 91
Vollmer, H., Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams (ZNW X 324, XI 168) . 95
Nestle, E., Die Evangelisten bei der Arbeit 95

Bultmann, R., Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament. I. 97
Bruston, Ch., Quelques observations sur les Odes de Salomon 111
Weinel, H., Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage . . . 117
Kastner, K., Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus 133
Jordan, H., Wer war Archaeus? 157
Jacoby, A., Agrapha 161
Koch, H., Matrix et radix ecclesiae catholicae. Der Genetivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian 165
Conybeare, F. C., Note on Matthew I, vs. 16 171
Scholander, H., Zu Mt 11, 12 172
Graß, K., Zu Mc 14, 28 176

Bultmann, R., Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament. II. (Schluß) 177
Fiebig, P., Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse 192
Achelis, H., Altchristliche Kunst. II. (I s. 1911, 296 ff.) 212
Bowen, C. R., The Meaning of συναλιζόμενος in Act 1, 4 247
Beis, N. A., Die Kollation der Apokalypse Johannis mit dem Kodex 573 des Meteoronklosters 260
Kluge, Th., Mitteilung über mehrere neue Evangelienhandschriften aus den Klöstern der Kirchenprovinz Chaldin (Vilajet Tirabzon) 266
Erbes, C., Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius 269
Holtzmann, O., Zwei Stellen zum Gottesbegriff des Philo 270
Preuschen, E., Erklärung (zur Kontroverse Weinel-Fiebig) 272
Weinel, H., Erwiderung (auf Fiebigs Aufsatz) 272

Fridrichsen, A., „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich“ 273
Bonhöffer, Ad., Epiktet und das Neue Testament 281
Bergh van Eysinga, G. A. van den, Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis 293
Baumstark, A., Die Lehre des römischen Presbyters Florinus 306
Heitmüller, [W.], Zum Problem Paulus und Jesus 320
Waitz, H., Das Evangelium der zwölf Apostel (Ebionitenevangelium). I. . . . 338

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

Achelis, H., Altchristliche Kunst. II. (I s. 1911, 296 ff.) 212
Baumstark, A., Die Lehre des römischen Presbyters Florinus 306
Beis, N. A., Die Kollation der Apokalypse Johannis mit dem Kodex 573 des Meteoronklosters 260
Bergh van Eysinga, G. A. van den, Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis 293
Bonhöffer, A., Epiktet und das Neue Testament 281
Bowen, C. R., The Meaning of συναλιζόμενος in Act 1, 4 247
Bruston, Ch., Quelques observations sur les Odes de Salomon 111
Bultmann, R., Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament 97. 177
Conybeare, F. C., Note on Matthew I, vs. 16 171
Erbes, C., Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius 269
Fiebig, P., Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse 192
Freitag, [A.], Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser- und zweiten Thessalonicherbrief 91
Fridrichsen, A., „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich“ 273
Graß, K., Zu Mc 14, 28 176
Heitmüller, [W.], Zum Problem Paulus und Jesus 320
Holtzmann, O., Zwei Stellen zum Gottesbegriff des Philo 270
Jacoby, A., Agrapha 161
Jordan, H., Wer war Archaeus? 157
Kastner, K., Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus 133
Kluge, Th., Mitteilung über mehrere neue Evangelienhandschriften aus den Klöstern der Kirchenprovinz Chaldin (Vilajet Tirabzon) 266
Koch, H., Tertullian und der römische Presbyter Florinus 59
„ Matrix et radix ecclesiae catholicae. Der Genetivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian 165
Nestle, E., Von den lateinischen Übersetzern der Evangelien 88
„ Die Evangelisten bei der Arbeit 95
Nestle, W., „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ 84
Preuschen, E., Erklärung (zur Kontroverse Weinel-Fiebig) 272
Reitzenstein, R., Religionsgeschichte und Eschatologie 1
Scholander, H., Zu Mt 11, 12 172
Stölten, W., Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos 29
Vollmer, H., Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams (ZNW X 324, XI 168) . 95
Waitz, H., Das Evangelium der zwölf Apostel (Ebionitenevangelium). I. . . . 338
Weinel, H., Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage . . . 117
„ Erwiderung (auf Fiebigs Aufsatz) 272

Religionsgeschichte und Eschatologie.

Von **R. Reitzenstein** in Freiburg i. B.

Ein außerordentlich feines und geistvolles Buch eines mir persönlich nahestehenden theologischen Forschers ging mir mit der dringenden Aufforderung zu, den Gegensatz unsrer Anschauungen, den mündlicher Austausch schon vor seinem Erscheinen uns beiden klargemacht hatte, auch literarisch zum Ausdruck zu bringen; äußere Umstände verlangen, daß es schnell geschieht, um meinem Gegner die Antwort zu erleichtern. Einen „Sieg" wird dabei keiner von uns beiden erwarten, ich vielleicht nicht einmal wünschen. Nur die in unseren Disziplinen begründeten Unterschiede beider Betrachtungsweisen sollen uns und anderen möglichst klar werden. Nur in dieser Absicht möchte ich auf das Buch Albert Schweitzers „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart" hier eingehen, und zwar, meinen geringen Kenntnissen entsprechend, nur auf das VII. Kapitel, „die religionsgeschichtliche Erklärung". Es liegt in dem künstlerischen Aufbau des Buches begründet, daß Schweitzer sie einerseits als Totengräberin der verbreiteten theologischen Erklärung, andrerseits als selbst außerstande betrachten muß, der religiösen Persönlichkeit gerecht zu werden: Paulus wie Jesus werden durch sie entbehrliche Hilfskräfte einer in sich nötigen und aus sich selbst hinlänglich erklärbaren Entwicklung. So ist eine Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu die einzig richtige Konsequenz, und da sie unwissenschaftlich und töricht wäre, zeigt sich, daß auch auf diesem Wege nichts zu erreichen ist. In Sieg und Unterliegen hat die analysierende religionsgeschichtliche Forschung nur die Bahn für eine neue konstruktive Erklärung des Paulus aus seiner Eschatologie freigemacht. Sie will Schweitzer in seinem nächsten Bande bieten. Das Verdienst der Religionsgeschichte wäre — vorausgesetzt daß die Eschatologie wirklich die richtige und alle Schwierigkeiten behebende Erklärung des größten Problems in der Geschichte des Christentums bietet, worüber mir ein Urteil noch nicht

zusteht — gewiß groß genug, aber es fragt sich, wie weit sie es jetzt schon in Anspruch nehmen und wie weit sie andrerseits jenes Todesurteil über sich anerkennen kann, daß sie notwendig dazu gedrängt werde, die geschichtliche Persönlichkeit beiseite zu drücken und zu entwerten. Die Kritik, die Schweitzer an ihr übt, bietet so viel Eigenes und Beachtenswertes, daß ich lebhaft wünschte, jeder, der auf diesem gefährlichen Gebiet arbeitet, möchte sie lesen, steht aber zugleich, ihm selbst unbewußt, doch etwas unter dem Einfluß der theologischen Vulgatkritik, die rein apologetischen Zwecken dienend und daher ohne den rechten Wunsch, den Gegner voll zu verstehen, seit langen Jahren dieselben volkstümlichen Argumente wiederholt. Schweitzer wird es mir daher nicht verübeln, wenn ich sie in dem Mittelteil etwas mehr mit berücksichtige, als sein Buch an sich verlangte.

Ehe ich auf Einzelnes eingehe, gilt es, einigen Mißverständnissen vorzubeugen, damit, was in dem künstlichen Aufbau des Buches als Gegensatz hingestellt ist, von dem Leser nicht ohne weiteres als sachlicher Gegensatz empfunden wird. Schweitzers Grundgedanke ist: „Die zunächst naheliegende Erklärung des Paulinischen Denkens aus der echtjüdischen und echtgriechischen Gedankenwelt ist durch die Religionsgeschichte widerlegt, die statt griechisch-philosophischer Elemente vielmehr hellenistisch-mysterienhafte oder mystische eingesetzt hat. Da auch diese Erklärung nicht voll genügt, und sich andrerseits das System des Paulus voll aus seiner Eschatologie begreifen läßt, so ist es rein jüdisch. Was in ihm mystisch ist, muß sich unabhängig und originell aus der Eschatologie entwickelt haben, ohne vom Hellenismus beeinflußt zu sein. Die religionsgeschichtliche Methode, die überall Entlehnungen sucht, paßt auf es gar nicht mehr.“ So ist es ihm möglich, zwei ganz verschiedenen Betrachtungsweisen angehörige Begriffe Religionsgeschichtlich und Eschatologisch zu einander in einen ausschließenden Gegensatz zu stellen und — was methodisch noch gefährlicher ist — dies gegensätzliche Paar mit einem anderen Paar von Gegensätzen „Hellenistisch“ und „Jüdisch“ zu verbinden. Was in der Disposition des Buches dadurch historisch berechtigt ist, daß in den beiden jungen Disziplinen — man gestatte die an sich falsche Bezeichnung der Eschatologie — theologische Arbeiter in der einen nur jüdische Gedanken suchten, philologische in der andern aus ebenso leicht begreiflichem Grunde überwiegend die hellenistischen Gedanken betonten, wirkt irreführend, sobald wir es auf die freie Erörterung übertragen. Wenn Schweitzer selbst Apokalyptik und Eschatologie als eine spätjüdische Sonderentwicklung betrachtet, die starken babylonischen und

persischen Einfluß aufweist, so unterwirft er natürlich auch sie der religionsgeschichtlichen Betrachtung. Wenn andrerseits die Religionsforscher unter Hellenismus auch die in Sprache und Begriffen gräzisierte orientalische Geisteswelt mit begreifen, so entschwindet ihnen natürlich der eigentliche Gegensatz zwischen Hellenistisch und Jüdisch; sie dürften einen solchen nur zwischen Rein-griechisch und Rein-jüdisch anerkennen. Es verwirrt die Untersuchung etwas, daß Schweitzer die spätjüdische Eschatologie in seiner ganzen Darstellung als eine einheitliche, der Erklärung nicht bedürftige, vom Hellenismus unbeeinflußte und daher rein-jüdische Größe ansetzt und andrerseits vom Hellenismus nur die auf Mysterien und Mystik bezüglichen Teile ins Auge faßt. Die religionsgeschichtliche Forschung mag durch eine gewisse Einseitigkeit ihrer letzten Entwicklung das mit verschuldet haben; ganz kann sie ihn nicht entlasten; in den Forschungen zur vierten Ekloge Vergils, im Abraxas und Poimandres waren Anregungen gegeben, auch die jüdische Eschatologie in den Kreis religionsgeschichtlicher Betrachtung zu ziehen. Schweitzer lehnt sie ab; er lobt mich, daß ich den „zweiten Adam" bei Paulus, der πνεῦμα ζωοποιόν ist, nicht mit dem Uradam bei Philo gleichsetze, und tadelt mich, daß ich, mit denkbar starker Hervorhebung der Unsicherheit, an die Vorstellung von einem orientalischen Gottwesen Ἄνθρωπος erinnert habe, das des Urgotts Sohn und πνεῦμα ζωοποιόν ist. „Wozu die Annahme eines sehr zweifelhaften Mythus? Die Anschauung erklärt sich ja ungezwungen aus der Eschatologie", d. h. sie paßt zu ihr. Wie diese entstand, wird nicht gefragt und darf nicht einmal zweifelnd gefragt werden; sie ist die gegebene Größe, und sie ist jüdisch. Gibt man dabei persischen und babylonischen Einfluß zu, so kommen wir praktisch zu dem seltsamen Resultat, daß derselbe Gedanke, wenn er dem Juden in orientalischer Sprachform zugeführt wird, jüdisch, wenn in griechischer Form, hellenistisch heißt, und wir beides als Gegensätze behandeln sollen. Können wir denn wirklich z. B. die Baruchapokalypse, die sicher ägyptische Einwirkung zeigt, als jüdisch bezeichnen, selbst wenn wir die Möglichkeit uns denken könnten, daß die Einwirkung anders als durch griechische Vermittlung zustande kam? Und ist es richtig, auch nur die Weisheit Salomos, weil sie Einwirkungen der auch in Ägypten verbreiteten, allgemeinen Religionsphilosophie aufweist,[1] einer ganz andern Welt, nämlich der hellenistischen,

[1] Spuren weisen direkt nach Ägypten, vielleicht sogar auch auf den Einfluß religiöser Gedanken.

zuzuweisen? Die Vorstellungen von den Weltgewalten und ihre Bezeichnungen sind die gleichen bei Paulus und in den Zauberpapyri oder astrologischen Geheimlehren; die Apokalyptik wird eine Form hellenistischer Literatur wie der Visionsbericht überhaupt. Ich sehe nicht, wie ich hier eine eschatologische Anschauung als einheitliche, genuinjüdische Größe gewinnen soll. Ich kann auch nicht nachfolgen, wenn Schweitzer in einer polemischen Bemerkung, falls ich sie recht verstehe, verlangt, daß als eschatologisch nur die prophetische Literatur gilt, welche den Weltuntergang oder die Welterneuerung als unmittelbar bevorstehend bezeichnet, und daß die gleichen Vorstellungen, wenn sie das Weltdrama nur allgemein oder in unbestimmter Ferne schildern, aus der Betrachtung ausscheiden.[1] Diese Forderung ermöglicht es Schweitzer für den gesamten Gnostizismus eine Eschatologie kurzerhand zu bestreiten; sie rückt für ihn zugleich Paulus weltenfern von einer wenig späteren Entwicklung des Christentums. Er will eschatologisch, jene religionsgeschichtlich erklärt werden, und ein und derselbe Begriff wird bei Paulus eschatologisch, in der Hermetik hellenistisch benannt werden müssen. Eine z. T. zeitlich bedingte Stimmung wird einseitig betont und über den Vorstellungsinhalt gestellt. Die Folgerung ist dann für Schweitzer: Mysterien und Mystizismus sind dem Judentum fremd, die Eschatologie aber ist jüdisch, und die ganze Theologie des Paulus ist eschatologisch orientiert; folglich sind Mysterien und Mystik bei ihm

[1] Schweitzer S. 177. Ich hatte Eschatologie als Lehre von den ἔσχατα gefaßt. Kabisch, den ich jetzt erst kennen lerne, stellt in seinem Buch „Die Eschatologie des Paulus“ (Göttingen 1893) als Grundbedingung für die Verwendung des Wortes die Überzeugung des Redenden hin, selbst in den ἔσχατοι καιροί zu leben, und begreift dann unter diesem Worte alles, was diese Überzeugung begründet oder sich mit ihr irgendwie in Einklang setzen läßt, also einerseits die Messiashoffnung oder die ja auch außerhalb des Judentums verbreitete Erwartung eines Rettung bringenden Propheten, andrerseits Gegensätze wie Leben und Vergänglichkeit, Geist und Fleisch, Licht und Finsternis, kurz, die Grundbegriffe jeder gnostischen Theologie. Die Folgen treten bei ihm nicht hervor, weil er sich auf die Paulinische Eschatologie beschränkt, in der er hellenistische Elemente zugibt, und weil er die jüdische apokalyptische Literatur nur beiläufig heranzieht, wobei er die zahlreichen und scharfen Widersprüche und die starken Einflüsse des Synkretismus sogar betont. Was für Schweitzer eigentlich jene jüdische Eschatologie ist, die nach ihm trotz des Spielraums, den die heterogenen Ideen in ihr notwendig behalten müssen, ein System darstellt und sich nach außen hin als etwas relativ Abgeschlossenes erweist, hoffe ich in dem folgenden Bande zu lernen. Noch fehlt mir auch die Begründung der Behauptung (S. 139), daß die jüdische Apokalyptik, weil sie all das, wozu der jüdische Geist Aufnahmefähigkeit und Assimilationstendenz besitzt, schon in sich trägt und es als Jüdisches besitzt, gegen freie orientalische Einflüsse, ja überhaupt gegen neuen Synkretismus immunisiert.

spontan aus der Eschatologie entwickelt und haben nichts mit den ähnlichen Erscheinungen im Hellenismus gemein, denen die Religionsgeschichte allein ihre Aufmerksamkeit schenkt und weiter schenken darf. Der Fehler scheint mir klar, aber die Tatsache, daß ein Mann wie Schweitzer ihn begehen kann, zugleich eine herbe und hoffentlich heilsame Kritik der bisherigen religionsgeschichtlichen Arbeit.

Ein zweites Mißverständnis betrifft mich selbst, und, soweit es die Sache fördert, muß ich *pro domo* reden. Mein befreundeter Gegner scheint der Ansicht, ich hätte, wie er es in Zukunft will, ein Gesamtbild des Paulus zu zeichnen beabsichtigt, und schließt daraus im Grunde, daß für mich Paulus nur Hellenist ist. Da ich die Einwirkung der Populärphilosophie an einzelnen Stellen bekämpft und an keiner hervorgehoben habe, so habe ich außerdem zu seiner Freude gegen die Vulgatauffassung erwiesen, daß jene überhaupt keinen Einfluß übt. Ich muß das ablehnen; ich habe nie mehr beabsichtigt, als eine Seite im Wesen des Apostels zu betrachten, und habe sie nicht einmal als die wichtigste hingestellt. So darf ich auch die mir von einem andern namhaften Theologen zugeschriebene Behauptung, das Christentum sei eine Mysterienreligion und Paulus sein „eigentlicher Vater", nachdrücklich von mir weisen. Das Erste habe ich meines Wissens nie gesagt und würde es in dieser Allgemeinheit für eine unhistorische Übertreibung halten, gegen das Zweite habe ich mich sogar mit klarem Wort verwahrt (Hellenistische Mysterienreligionen S. 204). Die Gründung einer Christusreligion hat sich in dem Jüngerkreise in dem Augenblick vollzogen, als er zu der Überzeugung kam: der gekreuzigte Jesus lebt und ist darum Gottes Sohn oder ein irgendwie gottgleiches Wesen. Das ist das Faktum, welches sie aus dem Judentum heraushebt; es ist vergeblich, es als Messiashoffnung entkräften zu wollen; die so erfüllte Messiashoffnung hebt — religiös gedacht — das Judentum mit innerer Notwendigkeit auf. Unklar ist es, wenn man die erste Gemeinde von hier an noch „jüdisch" nennt, und unklar erscheint mir auch Schweitzers Behauptung, Paulus habe Christus als Gottessohn im naiven alttestamentlichen und apokalyptischen Sinne verstanden. Auch Taufe und Abendmahl habe ich schon früher als vorpaulinische Einrichtungen der ersten Gemeinde bezeichnet und ebenso die Vorstellung des Empfangens des Geistes bei der Taufe vorpaulinisch genannt. Ich habe nur gefragt, ob Paulus diese Vorstellung individuell umgebildet habe, und woher dann die Anstöße zu dieser Umbildung gekommen sein könnten. Daß ein gewisses Maß hellenistischen Empfindens schon in der ersten Gemeinde mitgewirkt haben mag, habe ich dabei als meine Überzeugung bezeichnet, darauf eingegangen bin ich

nicht, weil ich ihre Anschauungen nicht aus unmittelbaren Zeugnissen kenne. Die wechselseitigen Beeinflussungen zweier Geisteswelten glaube ich an der Sprache unmittelbarer Zeugnisse etwas verfolgen zu können; sie geschichtsphilosophisch zu rekonstruieren, liegt nicht in meiner Absicht; eine Geschichte des Urchristentums zu schreiben, noch viel weniger. Bei Paulus habe ich das jüdische Bildungselement, das meines Erachtens den Hauptfaktor seines Wesens ausmacht, erwähnt, aber nicht selbst geschildert und gar nicht versucht, sei es den Apostel als Charakterkopf, sei es das System seiner Lehre zu zeichnen, weil mir für jenen Hauptteil die Beherrschung der Sprache und damit die innere Anschauung fehlt. Mögen das andere — Freunde oder Gegner — leisten. Eine Sammlung wenig bekannten hellenistischen Erklärungsmateriales wollte ich ihnen bieten und mußte, sollte es nicht, wie Dieterichs Material, ignoriert werden, freilich auch andeuten, wie es sich etwa verwerten ließe und warum es meines Erachtens berechtigt sei, es so zu verwerten. Ausdrücklich habe ich dabei aufgefordert, nachzuprüfen, ob eine genuin-jüdische Entwicklung andere und einfachere Erklärungsmöglichkeiten böte. Das war ehrlich gemeinte Hilfsarbeit, auch wenn ich dabei andeuten mußte, an welchen Punkten die bisherigen Erklärungen mich nicht befriedigen. Wenn eine bestimmte theologische Richtung, die überall Gegner sucht und sich zugleich den Kampf mit ihnen so leicht als möglich machen möchte, das mißversteht, so beurteile ich das natürlich anders, als wenn ein mir so nahestehender Forscher durch eine geistvolle Konstruktion der Geschichte der Paulinischen Forschung zu Übertreibungen verführt wird. Berichtigen muß ich sie dennoch.

Gehe ich nun endlich zu Schweitzers Kritik an der religionswissenschaftlichen Forschung über, so scheint mir zunächst der Tadel, daß sie, wenn sie das Neue Testament berührt, es viel zu sehr als Einheit behandelt und die Individualitäten zu wenig scheidet, im allgemeinen berechtigt. Daß es gerade ein Teil der theologischen Literatur ist, der uns immer wieder dazu verführt, will ich hier nicht hervorheben. Gerade weil unsre Methode die Einzelvorstellung durch ein Vergleichen verwandter Vorstellungen erklären will, müßten wir doppelt sorgen, die individuellen Schattierungen möglichst hervorzuheben. Freilich dürften wir von dem Gegner dann auch verlangen, daß er etwas williger und nachsichtiger mitliest, nicht auf eine unklare, ins Allgemeine gerichtete Wendung, wie sie mir S. 57. 58 begegnet ist, die Anklage aufbaut, Paulinische und Johanneische Vorstellungen seien verwechselt, oder aus dem bloßen Fehlen technisch hellenistischer Worte wie εἱμαρμένη oder ἀποθέωcις ohne weiteres schließt, daß die gesamte zugrunde liegende An-

schauung einem Autor wie Paulus fremd sei, ohne auch nur zu fragen, ob sie vielleicht mit Absicht vermieden sind, weil der Schriftsteller die Vorstellung umgestaltet und nicht den festgeprägten hellenistischen Begriff mit allen seinen Konsequenzen in dem Leser wachrufen will.[1] Doch sehen wir von Einzelheiten und Rekriminationen ab — Schweitzer hat ganz recht, nicht nur die zahlreichen Dilettantenschriften, welche die Vulgatkritik so gern heranzieht, auch unsere wissenschaftliche Literatur geht aus begreiflichem Grunde noch viel zu rasch auf das Ganze und wird sich den Tadel theologischer Detailforschung wohl noch lange gefallen lassen müssen. Ein philologischer Kommentar etwa zum Epheserbrief oder den katholischen Briefen oder auf der anderen Seite zu dem Jakobusbrief würde mehr fördern als eine Gesamtbetrachtung des Hellenistischen oder gar Heidnischen im Urchristentum.

Seine Widerlegung beginnt Schweitzer mit dem Versuch, die chronologischen Einwände der Vulgatkritik wissenschaftlich auszubauen; er mustert die großen orientalischen Religionen, die sich hellenisiert haben, stellt mit nüchterner Kritik kurz zusammen, was wir über Mythen, Kult und Verbreitung sicher wissen, und kommt zu dem Schluß, daß sie für Paulus überhaupt nicht in Frage kommen. Das Schweigen unserer Tradition, deren Beschaffenheit nicht weiter untersucht wird, berechtigt ihn zu dem Schluß, daß die Umbildung jener Religionen zu Mysterienreligionen und ihre Verbreitung erst ins zweite Jahrhundert n. Chr. fallen, denn erst hier setze die literarische Tradition ein. Nur für den Serapiskult hält er eine Ausnahme für möglich. Er geht sodann, auch noch der Vulgatkritik folgend, auf die christlichen Sakramente ein. Wirkliche Parallelen zu dem Abendmahl kennen wir in den genannten großen Mysterienreligionen nicht. Wir hören von heiligen Mahlen und dürfen annehmen, daß sie übernatürliche Kräfte verleihen sollen; aber — „sobald die Religionsgeschichtler konkrete Tatsachen vorbringen wollen, müssen sie das Gebiet der Mysterienreligionen ver-

[1] Als Beispiel diene etwa Schweitzers Behauptung (S. 175): „Der Lehre Pauli zufolge kommt die Transfiguration nicht durch Gnosis und Schau Gottes zustande.“ Ich habe dies auf Grund von 2 Kor 3, 18 behauptet ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος und werde an der Ähnlichkeit des Gedankens festhalten, selbst wenn mich Schweitzer belehren sollte, ὁ κύριος sei hier der erhöhte Christus. Verglichen wird doch die Art, wie Moses Gott schaut, und ich kann die Ähnlichkeit mit Mysterienvorstellungen wirklich nicht davon abhängig machen, ob wir in diesen ein in jedem Einzelzug Christus ähnliches Wesen nachweisen können. Dann wäre die Untersuchung beendet, ehe sie begonnen hat.

lassen und ihren Stoff aus den alten Naturreligionen holen". Die Verbindung beider Religionsformen ist nur durch Konstruktion möglich; ein vermittelndes religionsgeschichtliches Faktum fehlt, ja es kann überhaupt nicht bestanden haben; daraus, daß wir über die sakralen Mahle der großen Mysterienreligionen so wenig wissen, folgert Schweitzer, daß sie nichts Eigenartiges boten und in der Hierarchie kirchlicher Handlungen nicht obenan standen. Das Bild würde sich erheblich ändern, wenn wir die keiner festen Religion zuzuweisenden Denkmäler oder Zauberbräuche mitheranzögen und allgemeiner untersuchten, wo ein sakrales Essen oder Trinken mystische Wirkung übt, aber Schweitzer hält den Blick fest auf die großen Religionen und den Abendmahlritus geheftet. Man wundert sich fast, daß für die Johanneische Theologie dann zwar der Zusammenhang mit den Naturreligionen aufgegeben, aber doch festgestellt wird, daß nach ihrer Auffassung das Christentum sich als die vollendetste griechische Mysterienreligion darstellt, die überhaupt denkbar ist (S. 159).

Die Frage wird bei der Taufe natürlich schwieriger, weil die Benetzung als religiöse Reinigung so allgemein verbreitet und als Symbol so leichtverständlich ist. Als charakteristischer Unterschied zwischen christlichem und etwaigen hellenistischen Kulten wird zunächst für ersteren die Verbindung von Taufe und Bekenntnis — das Taufen auf oder in den Namen Jesu — sodann die Verbindung der Taufe mit dem Empfang des πνεῦμα bezeichnet. Ob letzteres ganz richtig ist, kann immerhin zweifelhaft sein; daß die Taufe im ägyptischen Kult ebenfalls göttliche Kräfte (Leben und eine zweite uns unbekannte Gabe) verleiht, hoffe ich im Archiv f. Religionswiss. VII, 406 f. dargetan zu haben. Aber Schweitzer gibt gleich auch selbst zu, daß sich schon auf hellenistischem Gebiet eine Steigerung des Begriffes Reinigung in der Richtung des Gedankens der Wiedergeburt finde; er gibt der Religionsgeschichte wieder die Johanneische Theologie preis, um Paulus vor ihr zu wahren. Bei diesem ist der Grundgedanke der Taufe nur die Teilnahme an dem Sterben und Auferstehen Christi. Hierfür fehlt jede Analogie in den Mysterienreligionen. Die Bluttaufe der Taurobolien kann man um so weniger heranziehen, als sie einerseits mit dem Opfer verbunden ist, andrerseits den Vorgang darstellt; die Symbolik der Handlung ist hier klar. Bei Paulus tut „schlecht Wasser" alles. Er vergewaltigt die Sakramente. „Er spekuliert nicht über die Handlung, sondern legt ihr den postulierten Effekt ohne weiteres bei. So aber kann weder ein griechisch, noch ein modern empfindender Geist vorgehen" (S. 168). Einen gewissen Wert legt Schweitzer dabei darauf, daß gerade das, was uns

am meisten hellenistisch berührt, die Taufe für den Toten,[1] im Hellenismus bisher nicht nachweisbar, also, wie er sofort schließt, eine Besonderheit des Christentums sei; die in Ägypten nachweisbare Vorstellung einer Taufe des Toten, die seine Wiederbelebung bewirken soll, sei hiervon wesenhaft verschieden. Schweitzer verlangt, um zu vergleichen, stets volle Gleichheit. —

Ich muß den Gang der Darstellung schon hier unterbrechen, um gleich ein paar Ergänzungen einzufügen. Eine schwache Spur einer ähnlichen Auffassung der Taufe als Tod und Auferstehung begegnet in der Tat in Ägypten schon in vorchristlicher Zeit im Papyrus Parisin. 47, dem Briefe eines Novizen des Serapis, der vergeblich auf die Weihe, die mit einer Taufhandlung verbunden ist, gewartet hat (vgl. Hellen. Mysterienrel. S. 77 u. 213). Sein geistlicher Vater und Mystagoge hat ihm mitgeteilt, sie sei jetzt nicht möglich; die Götter hätten ihn in viel ὕλη geworfen καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν, erst wenn er sähe ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα. Die von U. Wilcken nachgeprüfte Lesung läßt mich jetzt nicht mehr zweifeln, daß sich die Bezeichnungen βαπτίζεσθαι und ἀποθανεῖν auf dieselbe Kulthandlung beziehen. Es ist meines Wissens die einzige bis jetzt bekannte Spur dieser Auffassung der Taufe im Hellenismus; aber sie läßt sich verstehen. Der im Nilstrom, dem Erneuerer des Lebens, Ertränkte wird dem Ägypter zum Gott (Herodot II 90); weil er diesen Tod freiwillig wählte, ist noch in der Kaiserzeit Antinous zum Gott geworden, und ἐκθεοῦν und ἀποθεοῦν ist technische Bezeichnung für das Ertränken des Opfertieres; selbst in die Osirissage dringt trotz widerstrebender Einzelzüge diese Vorstellung ein, Osiris wird der Ertränkte, der drei Nächte und drei Tage in den Fluten des Stromes gewesen ist, ehe er wieder erweckt ward.[2] Weiter ab steht der auch sonst bezeugte Ritus des Begrabens als Weihe, der einzelne Gnostiker bekanntlich dazu gebracht hat, sich wirklich lebendig begraben zu lassen, um als Götter wieder zu erstehen, oder die Vorstellung des Alchemisten Zosimos, daß, wer in seiner Kunst τέλειος werden und die ἀρετή gewinnen will, freiwillig den Tod auf sich nehmen muß (a. a. O. 141). Es ist ein innerliches

[1] 1 Kor 15, 29 ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως οἱ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; Nach dem Zusammenhang möchte man annehmen, daß der Zweck dieser durch Stellvertretung an dem Toten vollzogenen Taufe die Wiederbelebung, d. h. Auferstehung, ist. Den üblichen Vergleich mit den orphischen Sühnungen für Gestorbene abzuweisen, ist Schweitzer voll berechtigt.

[2] A. a. O. S. 213.

und doch ganz naturhaftes Erleben, das von der Schwere des Leibes befreit und zum πνεῦμα macht, ein καινουργεῖσθαι — man denke an die καινὴ κτίσις des Paulus;[1] nach einer dieser Visionen vollzieht es sich in einem Kessel siedenden Wassers, er bildet „Eingang und Ausgang und Verwandelung". Es wäre lehrreich, diese Vorstellungen in den Zauberglauben z. B. der Sabier zu verfolgen, um zu erweisen, daß sie nicht nur willkürlichen Phantasien entstammen, doch verzichte ich auf ein Anhäufen von Notizen. Daß die höchste Weihe oder doch eine Hauptweihe ein Sterben und Auferstehen darstellt oder bedeutet, ist eine ungemein weit verbreitete, leicht begreifliche Kultanschauung. Wer als solche Weihe die Taufe annahm, konnte ihr diese Bedeutung geben, und zwar zu jeder Zeit. Die Loslösung der Auffassung des „Sakraments" von der Symbolik der Handlung ist begreiflich und schon im Hellenismus möglich. Sie ist ja durchaus nicht geringer in der engverwandten Auffassung der Taufe als Umgeburt oder Wiedergeburt. Die religiöse Anschauung, bzw. Forderung, und die symbolische Kulthandlung, die ursprünglich verbunden sind, sich nie ganz decken können und oft von einander lösen, gehen unter dem Zwang gewisser Ideenassoziationen neue Verbindungen ein. — Ich erwarte nicht, daß eine einzige, in ihrer Deutung immerhin noch nicht absolut sichere Briefstelle, wie sie der Pariser Papyrus bietet, altgefestete Ansichten meines Gegners ohne weiteres erschüttert. Jedenfalls kann der zufällige Fund zeigen, wie wenig Verlaß auf diesem Gebiet auf Schlüsse *ex silentio* ist, die Schweitzer so zuversichtlich verwendet; vielleicht auch, daß wir ganz ohne konstruktive Ergänzung auf keinem Gebiet der Geistesgeschichte auskommen, und daß zu große Anforderungen an die Ähnlichkeit bei solchen Vergleichen nicht minder unmethodisch sind als zu geringe.

Die Verbindung und Trennung religiöser Anschauung und symbolischer Handlung möchte ich noch ein wenig verfolgen. Die Taufe für den Toten hat nach dem Wortlaut Paulus nicht selbst eingeführt oder gelehrt; er weiß nur, daß sie innerhalb der dreiteiligen Gemeinde geübt wird, und verwirft sie nicht als heidnisch. Ist vielleicht seine Auffassung der Taufe überhaupt auch nicht sein alleiniges Eigentum? Wieder

[1] Wie weit das mit der bei den Ägyptern und vielen Völkern nachweisbaren Vorstellung von Revenants zusammenhängt, die, mit besonderem Wissen oder Kräften begabt, noch einmal geboren werden oder irgendwie ins Leben zurückkehren, soll hier nicht gefragt werden, so wichtig es für den Zusammenhang der Anschauungen von Sterben und Auferstehen und Wiedergeborenwerden auch wäre, den Schweitzer ganz ignoriert. Der Spott über die „Folklore" liegt zu nahe; er ist freilich auch billig.

weiß ich, daß ich Schweitzer nicht überzeugen werde, wenn ich auf Mk 10, 35 verweise, eine Stelle, deren Deutung erst Wellhausen, dann Ed. Schwartz für jeden Philologen vollkommen gesichert hat.[1] Auf die Bitte der Zebedaiden um den Platz zu seiner Rechten und seiner Linken bei seiner Erhöhung antwortet Jesus: οὐκ οἴδατε, τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι; Das Trinken des Kelches — der Erzähler denkt offenbar an die Geschichte von Gethsemane — und das freiwillige Aufsichnehmen der Taufe wird Jesus die höchste δόξα geben und kann daher allein auch den Zebedaiden die gleiche δόξα verleihen. Ist das Trinken des Kelches das Leiden, so die Taufe der Tod. Niemand kann βάπτισμα anders als „Taufe" deuten, und niemand kann die Stelle von der altkirchlichen Auffassung lösen, daß der Märtyrertod eine besondere δόξα gibt und daß er, wie er auch immer geschehe, eine Taufe ist. Die Erzählung, deren didaktischer Zweck in der Fortsetzung handgreiflich wird, läßt sich chronologisch festlegen; sie muß fast unmittelbar nach der ersten Verfolgung und der Hinrichtung der beiden Jünger entstanden sein. So gibt sie die älteste Ausdeutung des Leidens und Sterbens Jesu und zugleich das sichere Zeugnis für die Auffassung des Taufsakramentes in der ersten Gemeinde.[2] Denn die Voraussetzung für die an und für sich paradoxe Auffassung des Todes als Taufe bildet doch die erklärliche und bezeugte Auffassung der Taufe als Tod. Wird man durch ihn vom Leibe befreit und zum πνεῦμα, so durch sie zum πνευματικός, der wenigstens vom Gesetz des Leibes befreit ist. Es ist nicht gleichgültig, daß in demselben Zusammenhang des Evangeliums dem Märtyrer verheißen wird, nicht er werde reden, sondern das πνεῦμα in ihm. Auch diese Auffassung setzt sich bekanntlich durch das Neue Testament und die ganze spätere Zeit fort. Auch die *confessio* ist eine Weihe und macht, selbst wenn sie nicht zum Tode führt, zum πνευματικός, und zwar nicht für den Augenblick, sondern für das ganze folgende Leben. Der *confessor* ist der zukünftigen δόξα sicher, aber er hat auch als Lebender eine *dignatio* bei Gott und erfährt durch be-

[1] Vgl. zuletzt diese Zeitschrift XI, 89 ff.

[2] Daß in dem Bericht des Matthäus-Evangeliums, der die Einkleidung sicher überarbeitet, um sie unanstößig zu machen, in den maßgebenden Handschriften die auf die Taufe bezüglichen Worte fehlen, spricht nicht dagegen. Allgemeine Erwägungen ebenso wie die Struktur des Satzes und der Parallelismus der Glieder sprechen für ihre Echtheit. Aber selbst wenn man sie als unerklärlichen Zusatz erst des Markus-Berichtes fassen wollte, böten sie das wichtigste Zeugnis für die altchristliche Auffassung der Taufe, und wäre es unmethodisch, sie aus Paulus herzuleiten.

ständige unmittelbare Offenbarung dessen Willen. So wird denn folgerichtig auch die *confessio* als Taufe aufgefaßt und z. T. sogar kirchlich gewertet. Diese Wertung kann nicht an das Bekenntnis des Täuflings knüpfen, sondern nur an den Empfang des Geistes; weil er an der Taufe das Wichtige ist, ist getauft, wer ihn erfahren hat. Die symbolische Handlung ist gegenüber der religiösen Anschauung ganz zurückgetreten. Für andere Taufvorstellungen können wir ähnliche Entwicklungsreihen verfolgen. Für den Hellenismus fehlen die Reihen der Zeugnisse; aber es ist Willkür, deshalb für ihn ein stets gleiches und einfaches Verhältnis von religiöser Auffassung und symbolischer Handlung anzunehmen. Es kann zu nichts führen, an die altchristlichen Sakramente oder auch nur an die neutestamentlichen Erwähnungen derselben mit unsern modernen Definitionen und Distinktionen heranzutreten; noch viel verkehrter wäre es bei den hellenistischen. Einen antiken Sakramentsbegriff gibt es überhaupt nicht; der vieldeutige und stets unbestimmte Begriff μυστήριον darf nicht allein oder auch nur überwiegend von ihm aus betrachtet werden. Das hat im Grunde schon Dieterich gezeigt. —

Dies führt mich zu Schweitzer zurück. Seine Kritik an Dieterich ist in vielen Punkten durchaus berechtigt, die Hauptsache trifft sie nicht. Es ist in der Tat unmöglich, das Abendmahl aus dem Kultbrauch einer der großen Mysteriengemeinden herzuleiten. Für die Taufe liegt die Sache etwas anders, doch wird auch hier kein besonnener Forscher eine bestimmte Religion bezeichnen wollen, nicht einmal als Ausgangspunkt für die Johannestaufe, die wir, genau übrigens wie das Brotbrechen der ersten Gemeinde, ebensowenig in ihrer Bedeutung bestimmen, wie für die Entwicklung ignorieren können. Es ist durchaus berechtigt, wenn Fr. Cumont, der die großen orientalischen Religionen jede für sich betrachtet, vor übereilter Annahme von Entlehnungen wieder und wieder warnt, und zweifellos hat Cumont auch gegen Dieterich recht, wenn er Schlüsse aus der sogenannten Mithrasliturgie auf die Mithrasreligion einfach ablehnt; sie ist weder eine Liturgie im engern Sinn, noch kann sie zur Rekonstruktion irgendeiner anerkannten Form der Mithrasreligion verwertet werden; sie ist für Cumonts Zwecke wirklich unbenutzbar und vollkommen gleichgültig. Und doch hat sie sich in Dieterichs Hand und für seine Zwecke als unschätzbares Kleinod erwiesen. Freilich der Seltsamkeit und Bedeutsamkeit der Tatsache, daß wir hier eine religiöse Urkunde von größtem Umfang, individuellstem Leben und tiefster Innerlichkeit haben, die sich doch keiner uns bekannten Religionsform eingliedern läßt, ist Dieterich

sich nicht klar bewußt geworden; die methodische Frage, die sich daraus ergibt, hat er sich nicht in ihrer Schärfe stellen können und darum meines Wissens nie genügend betont, daß Cumonts Betrachtungsweise, so berechtigt sie an sich ist, und so wertvoll und vielverheißend ihre Ergebnisse sind, nicht die einzig zulässige sein kann, weil sie die Fülle der Denkmäler individuellen religiösen Lebens unerklärt beiseite lassen muß, die uns aus der Zeit des Synkretismus erhalten sind. Aber weil Dieterich sie kannte und sich innerlich zu beleben verstand, wie nach ihm wohl niemand, erwuchs ihm ein Besseres als die bloße methodologische Erkenntnis, die wissenschaftliche Tat. In jenen individuellen Äußerungen erkannte er uralte und überallhin verbreitete Religionsvorstellungen wieder und durfte es versuchen, sie durch Vergleichung zu erklären und die Entwicklung der einzelnen andeutend zu bestimmen. Die Formensprache des religiösen Denkens zu erkennen, das war die große Aufgabe, die er von Usener übernommen hatte; er übertrug sie von der Bildung des Götterbegriffes oder Mythos auf das tiefste Innere aller Religion, auf die Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit Gott. Indem er die Formen und Bilder, welche diese Sehnsucht sich geprägt hat, in ihre ursprünglichste kultliche Darstellung, in die heiligen Handlungen, zurückverfolgte, ward er mit Notwendigkeit auf das, was wir Mysterien nennen, geführt, aber erkannte zugleich mit vollkommener Klarheit, daß er sich nicht auf sie beschränken könne; Handlung und bildliche Vorstellung, ja schließlich von ihr unbewußt beeinflußtes Empfinden gehen beständig nebeneinander und durcheinander. Man vergleiche, wie er die Vorstellung einer geschlechtlichen Vereinigung mit Gott behandelt hat. In den großen Entwicklungsgang von der Urzeit bis zur Moderne mußten sich die beiden christlichen Sakramente natürlich einordnen lassen, und Dieterich hat sie eingeordnet; eine historische Erklärung aus dem Heidentum hat Dieterich nicht geben können und nicht geben wollen. Wer sein Buch nur als Beitrag zur Sakramentslehre faßt, verkennt das Beste in ihm.

Unausgesprochen, ja offenbar Dieterich selbst nicht klar blieb dabei, daß für diese Betrachtung der Formen des religiösen Denkens und Empfindens in erster Linie die Individuen und erst in zweiter die Religionen als nationale Gebilde in Frage kommen. Eine konstante nationalgriechische Form irgendeiner der einschlägigen Vorstellungen kann ich mir nicht denken, höchstens eine frühzeitig hervortretende Nuancierung als griechisch bezeichnen und, wo ein jäher Umbruch erfolgt, auf die Einwirkung einer andern Entwicklungsreihe schließen. Dann ist die

Frage, ob die Vorstellungen der Mithrasliturgie in dieser Verbindung und dieser Färbung von einem Dutzend oder von hunderttausend Gläubigen geteilt wurden, gewiß nicht unwesentlich; aber die Hauptsache bleibt das Faktum, daß ein Mann aus einer annähernd bestimmbaren Zeit sie hatte, sie also damals möglich waren. Es steht ähnlich mit Apuleius. Daß er eine bestimmte Formelsprache verwendet und an bestimmte Bräuche knüpft, läßt sich durch Vergleiche erweisen; wie weit er selbst dabei religiös oder nur schriftstellerisch interessiert war, interessiert mich hier nicht;[1] an welchem Ort er beide kennen lernte und ob sie an andern Stellen völlig identisch waren, wüßte ich gern und kann ich doch nicht bestimmen. Aber als Zeuge für seine Zeit hat er entscheidende Wichtigkeit. Es liegt im Wesen des synkretistischen Zeitalters, daß wir ein derartiges deskriptives Verfahren, das die Einzelpersönlichkeit — natürlich auch die namenlose — betrachtet, noch weniger als in der Betrachtung eines geschlossenen Volkstums entbehren können. Und selbst bei ihm wäre die Frage nach der religiösen Individualität eines Äschylus oder Pindar oder eines alttestamentlichen Propheten wichtiger als die Frage, wie weit das athenische oder thebanische oder israelitische Allgemeinempfinden ihnen entsprach. Will ich erweitern, so muß ich reduzieren; will ich den Volksglauben erkennen, gerade das hervorragende Individuum nur als Zeugen für die kargen Überreste des Kults und allgemeinen Glaubens benutzen; die Forschung wendet sich nach rückwärts und analysiert. Daneben steht eine vorwärts schauende Betrachtung, die von dem einen bekannten Individuum zu zu einem späteren ebenfalls bekannten, von einer Zeit zu der andern herüberschaut und die Entwicklung der Vorstellungen und die treibenden Kräfte erkennen will; sie kann nur konstruieren. Daß die theologische Kritik so gern den Unterschied beider Betrachtungsweisen ignoriert, ist begreiflich, wenn selbst namhafte Philologen noch heut diese Unklarheit teilen und sogar von uns verlangen. Man kann es der Vulgatkritik kaum verdenken, wenn sie — halb unbewußt — von der Vorstellung ausgeht, die Religionsgeschichte stelle es sich zur Aufgabe, das Christentum zu analysieren, wie der Chemiker eine neugefundene Mineralquelle analysiert: 80 Prozent jüdische, 5 persische, 3 babylonische, 2 phrygische, 2 griechische Religion, und der Theologe habe nur die angenehme Aufgabe, zu prüfen, ob die Einzelansätze stimmen, und mit leichter Schadenfreude etwa ein Viertelprozent Indisch

[1] Der seltsame Einfall eines Philologen, das Ganze für Schwindel zu erklären, hätte vor einem Menschenalter vielleicht noch Erörterung verlangt.

hinzuzuentdecken. Was man nicht fest benennen kann, zählt nicht mit; die nationalen Religionen, natürlich in ihrer genuinen Form, sind die unveränderlichen Elemente, auf die zuletzt alles zurückgeführt werden muß. Bis die Scheidung reinlich und alle Forscher überzeugend vollzogen ist, braucht sich die Theologie um die ganzen Fragen nicht allzusehr zu bekümmern und kann sich für solch löbliche Zurückhaltung sogar auf Dieterich selbst (Mithrasliturgie S. 207) berufen.

Der Religionsforscher, der sich mit der Zeit des Synkretismus und in ihr wieder mit den Dokumenten individueller Frömmigkeit beschäftigt, kann zunächst nur mit drei einigermaßen bekannten Massen rechnen, mit dem, was dem Griechentum in seiner nationalen Entwicklung, sagen wir, da es sich meist um Philosophie handelt, von Thales bis Panaitios, etwa entspricht, dem Judentum, wie es in seiner offiziellen Ausgestaltung vorliegt, und einem dritten, im Grunde mehr negativ bestimmbaren Bestandteil, der sich doch dabei beständig mit den beiden andern mischt und selbst keinerlei Einheit darstellt. Man könnte ihn allgemein-orientalisch nennen, wenn er nicht in seiner Wirksamkeit erst greifbar würde, wo Worte und Begriffe schon griechische Prägung angenommen haben. Bestimmte Herkunftsbezeichnungen sind um so seltener möglich, je mehr der Forscher seinen Blick nicht auf Volkskulte, sondern Individualitäten und Grundanschauungen richtet; schon eine Scheidung jener drei Hauptmassen gelingt dabei nur annäherungsweise und beruht oft auf subjektivem Empfinden.[1] Ein wenig hilft freilich, daß uns jener dritte Bestandteil einigermaßen ungetrübt fast nur in den Äußerungen niederer Stände vorliegt. Aber gerade dadurch verfallen sie wieder dem Spott über rohe Urvorstellungen und wertlosen Aberglauben, den man mit echtem Glauben gar nicht vergleichen dürfe. Es heißt freilich die Macht des Gefühlslebens in der Religion unterschätzen, wenn man alles, was sich vom heutigen Standpunkt so bezeichnen läßt, als unwesentlich beiseite schiebt. Die Dämonologie bei Paulus oder Athanasios und der Teufelsglaube bei Luther sind wichtige Faktoren in ihrem religiösen Empfinden, und rohe Volksvorstellungen können immer wieder, durch die Glut einer religiösen Persönlichkeit geläutert und geweiht, neue und eigenartige Bedeutung gewinnen. Vor allem dürfen sie dem nie gleichgültig sein, der gerade

[1] Selbst Zeugnisse sind vorsichtig aufzunehmen. Wenn Livius XXXIX, 8, 4 den Begründer der Bacchanalien in Italien einen *Graecus ignobilis* nennt, so glaubte ich, daß damit ebensowohl ein Grieche aus dem Orient als aus dem Mutterland bezeichnet sein könnte. Der Einwurf „altgriechischer Ursprung ist hier bezeugt“ macht mir nicht allzuviel Eindruck.

nach Vorstellung und Wort fragt. Und das ist doch das Große in Dieterichs klassischem Buche, daß er die Liturgie, d. h. die Verbindung von Handlung und Wort, in den Mittelpunkt stellte. Hierin liegt in der Tat sein Fortschritt über Usener,[1] und ein Bewußtsein davon zeigt die leidenschaftliche Betonung, daß er nicht Religionsvergleichung, sondern klassische Philologie treibe und treiben wolle. Seit Dieterichs Buch liegt klar zutage, daß für die Geschichte der religiösen Vorstellungen der Kult allein oder eine noch wenig bekannte Sprache nur die allerelementarsten Tatsachen und nur Ausgangspunkte ergeben können, und daß der Religionsforscher mit Übersetzungen überhaupt nur arbeiten dürfte, wenn er beständig einen Sprachkenner über die Deutungsmöglichkeiten und den Gebrauch der einzelnen Wörter befragen kann; erst der Bedeutungswandel der einzelnen Wörter läßt die Geschichte der Vorstellungen erraten und ihre Übertragungen einigermaßen feststellen. Erst bei der griechischen Wiedergabe orientalischer religiöser Gedanken beginnt die vergleichende Arbeit reichere Frucht zu ergeben, erst von hier wird sie für die Theologie eine gewisse Bedeutung beanspruchen. Werden und Wert der einzelnen Begriffe will sie mitbestimmen, welche die urchristliche Literatur als allgemein bekannt auch bei heidnischen Lesern voraussetzt; ihr nächster Zweck ist weit mehr zu erklären, als sofort Abhängigkeiten nachzuweisen. Daß eine große Anzahl auch protestantischer Theologen das von vornherein als Angriff auf ihren Glauben faßt, ist gewiß entschuldbar, da sie ihren Glauben nur mittelbar aus den neutestamentlichen Schriften hat, die sie im Ursinn zu verstehen gar nicht imstande ist. Aber den wissenschaftlichen Forschern unter ihnen werfen wir in der Tat vor, daß so mancher der großen Aufgabe, diesen Ursinn wiederzugewinnen, so teilnahmlos gegenübersteht. Verspottet doch der Führer unsrer protestantischen Theologie die Philologen, weil sie sich mit Vorliebe mit den unverständlichen Stellen des Neuen Testamentes beschäftigen, und wirft den theologischen „Religionsgeschichtlern" bitter vor, wie wenig sie bisher geleistet hätten. Die historische Forschung beginnt, wo das Dogma so ausgebildet ist, daß man die modernen Begriffe auf es übertragen kann oder zu können meint. Darüber hinaus interessieren mehr die allgemeinen Tendenzen als die ersten Begriffsbildungen, die als „versuchte Ideen" mehr liebevolle Entschuldigung als historische Erklärung finden.

[1] Man vergleiche etwa Useners Aufsatz Heilige Handlung im Archiv f. Religionswissenschaft VII, 281 ff. Die Bedeutung der Wortgeschichte hat Usener als Philologe natürlich erkannt und in Einzelfragen klassisch dargelegt; aber gerade seine Vergleiche schließen lieber an den Brauch allein und zeigen oft die Gefahr dieses Vorgehens.

6. 2. 1912.

Demgegenüber stellt Schweitzer sich mit erfrischender Energie das Problem, das gesamte Denken des Apostels einheitlich aus seiner Zeit zu begreifen und damit zugleich den Übergang von der Lehre Jesu zu dem altgriechischen Dogma zu finden. Hierdurch ist seine Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung bedingt, die von der Vulgatkritik nur einige, für ihn im Grunde überflüssige Züge entnommen hat; was in Wahrheit uns trennt, ist die verschiedene Bewertung der Sprache als Geschichtsquelle. Schweitzer, der für die religionsgeschichtliche Worterklärung liebenswürdigste Anerkennung hat, gibt — vielleicht noch etwas zu schnell und allgemein — zu (S. 171), daß Paulus Tragweite und Bestimmtheit der Worte in der religiösen Sprache (des Hellenismus) kennt und mit Ausdrücken und Begriffen auch Anregungen zur Darstellung seiner Gedanken mit übernommen hat.[1] Ohne die in der religiösen Sprache des griechischen Orients gegebenen Möglichkeiten und Voraussetzungen hätte er seine Mystik so wohl nicht schaffen können. Er fand ein Tonsystem vor, in welchem ihm die Modulationen, die er für die Entwicklung seiner Themen brauchte, zur Verfügung standen. So Schweitzer selbst. Aber da er aus dem Unterschied zwischen der Paulinischen und der hellenistischen Mystik folgert, daß erstere von letzterer gar nicht beeinflußt sein kann, bietet sich ihm nur die Erklärung (S. 177): „Als wäre es in einer religionsgeschichtlich prästabilierten Harmonie so bestimmt gewesen, traf es sich, daß die aus der Eschatologie sich entwickelnde Mystik in der Sprache der Mysterienreligionen eine vollendete Darstellung finden konnte und darin Vorstellungen und Ausdrücke geboten erhielt, die ihren weiteren Ausbau erleichterten, vorzeichneten oder gar erst ermöglichten.“ Der Philologe empfindet sofort, daß hier eine seltsame Trennung von Sprache und Begriff stattfindet, und daß die frühere Behauptung, daß die Mysterienreligionen in der Zeit des Paulus noch nicht ausgebildet sein können, weil die literarischen Zeugnisse versagen, nicht dazu paßt. Wie können Vorstellungen und Ausdrücke dann schon bestehen? Kult und Vorstellung hängen unlöslich zusammen, aus ihnen entstehen Wort und Begriff. Die Mystik kann in ihrer Ausgestaltung das Mysterium entbehren, in ihrer Entstehung nicht. Schweitzer fühlt das selbst und sucht eine Ausflucht (S. 177): „Freilich ist nicht zu entscheiden, wie viel Paulus von dieser religiösen

[1] Freilich darf man hieraus nicht zu viel folgern. „Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam“ (S. 186), und „vom Griechentum muß man in jeder Form und in jeder Mischung absehen“ (S. 187). Mir scheint das, verglichen mit obigen Sätzen, psychologisch unmöglich.

Sprache schon vorgefunden und wieviel davon er zu seinem Gebrauch geschaffen hat. Man vergesse nicht, daß die orientalischen Mysterienreligionen ihre vollendete griechische Ausbildung erst bedeutende Zeit nach dem Auftreten des Heidenapostels erfahren haben." Da müssen wir dann wohl annehmen, daß sie Begriffe und Worte von Paulus übernommen haben; was dagegen spricht, habe ich an anderer Stelle dargelegt.[1] So bleibt endlich ein letzter Ausweg: „Vielleicht wäre es richtiger, zu sagen, daß er und sie (die Mysterienreligionen) dieselbe religiös-griechische Sprache vorfanden, aufgriffen und durchbildeten." Die Übereinstimmung wäre dann im Grunde zufällig, und vor allem bliebe der Beweis zu liefern, daß die bei Paulus und in den Mysterienreligionen gemeinsamen Worte und Begriffe in der griechischen Religion damals ebenso vorhanden waren. Der Philologe wird von Anfang an geneigt sein umgekehrt zu schließen: daß die Mysterienreligionen — im weitesten Sinne gefaßt — schon breite Wirkung üben, zeigt eben die Sprache; wir erkennen aus Paulus, daß sie bereits die allgemeinen Kultvorstellungen des Volkes zu beeinflussen beginnen. Bei Schweitzers Auffassung könnten wir in den beiden von ihm zuletzt genannten Fällen die Mysterienreligionen überhaupt beiseite lassen; sie ergäben für die Erklärung der Paulinischen Sprache nichts. Das Lob, das Schweitzer mir im gleichen Atem spendet, müßte ich dankend ablehnen; aber dann verliert Schweitzer auch die von ihm so freudig begrüßte Widerlegung der früheren theologischen Erklärung.

Aber mit allgemeinen Erwägungen von Möglichkeiten kommt man überhaupt nicht weiter, nur mit einzelnen Beispielen. Da Schweitzer keines bietet, füge ich den früher angeführten ein neues hinzu, 1 Kor 8, 8. Paulus hat über die geschlechtliche Enthaltsamkeit Vorschriften gegeben, und zwar als der Pneumatiker (7, 40 δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν). Über die εἰδωλόθυτα, zu denen er jetzt übergeht, besteht in einem Teile der Gemeinde schon eine Überzeugung, die sich auf pneumatische Mitteilung, d. h. γνῶσις, beruft, und er beginnt ironisch περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν.[2] Für uns gibt es die Götter, denen geopfert wird, ja nicht, sondern nur den einen Gott und

[1] Vgl. Gött. gel. Anz. 1911, S. 552 ff. Die sprachlichen Konsequenzen, besonders wenn mehrere Mysterienreligionen in Frage kommen, brauche ich kaum anzudeuten.

[2] Der Zusammenhang zeigt, daß πνεῦμα θεοῦ ἔχειν und γνῶσιν ἔχειν sich in gewisser Weise entsprechen, so daß κἀγώ schon auf πάντες vorbereitet. Die Ironie wird besonders dadurch fühlbar, daß nun als Inhalt der γνῶσις, deren jene Männer sich rühmten, der elementarste Grundsatz des christlichen Glaubens erscheint. Und doch scheint Paulus fast anzunehmen, daß sie sich dessen nicht immer bewußt sind.

den Herrn Jesus; hieraus folgert er als ihre gemeinsame Meinung v. 8 βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν. Die Rücksicht auf die Schwachen, der γνῶσις Unteilhaftigen, die er daher mit Absicht schon v. 7 erwähnt hat, muß also allein bestimmen: βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. Der Apostel will lieber sein Leben lang kein Fleisch essen, als einem Bruder Anstoß geben. Dies führt zu dem neuen Gedanken: und habe ich nicht noch eine ganz andere ἐξουσία: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; Der Gedanke schweift leicht ab und kehrt erst mit 9, 4 noch einmal zu dem angeschlagenen Thema zurück: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν; Dann wirkt der Gedanke an die geschlechtliche Enthaltsamkeit noch einmal ein: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὰς (γυναῖκας scheint erklärender Zusatz, ἀδελφὴν und γυναῖκα begreifliche Variante, die eine üble Deutung ausschließen soll) περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; — So der Zusammenhang; es fragt sich, was παραστήσει (oder παρίστησι) und ἐξουσία (in 8, 9) bedeutet. Die Deutung vor den Richter bringen, vorführen (lat. *admovere*), die Joh. Weiß wieder aufnimmt, hat Lietzmann schon treffend widerlegt; dann müßte es logisch heißen οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν φάγωμεν, ὑστερούμεθα (Gott bestraft das Essen nicht). In παραστήσει muß vielmehr ein Erwünschtes liegen, was nach allgemeiner Überzeugung als περισσεύειν gefaßt werden kann. Das sieht Lietzmann in einem παριστάναι „vor Gott Bringen", an sich mit Recht, aber wir verstehen nicht, wie es gewissermaßen technisch verwendet werden kann; der Gebrauch in 2 Kor 4, 14 ist ganz anders unmittelbar verständlich; ebensowenig ergibt die von Joh. Weiß herbeigezogene Stelle des Porphyrius de abst. I. 25, wo von dem Opfertier, das freiwillig kommt, gesagt wird ἐπὶ τοῦ βωμοῦ παρέστη. Richtig deuteten einzelne Schreiber, die für παρίστησιν das allgemeiner bekannte συνίστησιν einsetzten, und hierauf weist denn zweifelnd auch Joh. Weiß in der Anmerkung. Das Wort wird von der Mysterienhandlung gebraucht; σύστησόν με τῷ θεῷ bittet bei Philostratos vit. Apollonii I 12 der Kilikier den Diener des Gottes und fordert ihn damit zu der Kulthandlung der μῖξις auf (Hellen. Wundererz. 53); συνεστάθην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ dankt der zauberhafter Vereinigung mit Gott Gewürdigte (Hellen. Mysterienrel. 69) und σύστασις heißt der Hergang selbst; die Therapeuten nennt Philo, wie er ihren Kult geschildert hat, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντες ὑπ' ἀρετῆς (ebenda S. 97). So ließe sich noch manche Stelle anführen. — Aber warum sagt Paulus dann nicht συνίστησιν

oder cυcτήcει? Ich denke, weil es graduelle Unterschiede dabei nicht gibt; er aber will von einem Näherbringen oder Fernerlassen reden, ὑcτερούμεθα und περιccεύομεν haben ihm wesentlich räumliche Bedeutung. Zugrunde liegt eine der gnostischen Anschauung ähnliche, daß bestimmte Kulthandlungen, z. B. die μῖξις, durch je einen Aion erheben, bis man zu Gott selbst gelangt, bis das cυcταθῆναι vollkommen ist (Hellen. Wundererzähl. 53). Paulus sagt: wir (auch ἡμᾶc ist betont) glauben ja nicht, wie jene Götzendiener, daß eine bestimmte Speise uns Gott näher bringen kann oder ein Sichausschließen ihm ferner läßt. Für uns ist es nur eine ἐξουcία, daran teilzunehmen. Das Wort kann dem Gnostiker hohe Bedeutung haben, seine Freiheit verbindet sich mit seiner geistigen Höhe; hier verwendet Paulus, was die Gnostiker sicher in jenem erhabenen Sinn gebraucht hatten, absichtlich im schlichtesten: Erlaubnis. Man kann auf sie verzichten, um nicht dem Schwachen Anstoß zu geben. Ich sehe: Paulus kennt eine mysterienhafte Vorstellung von einem Opfermahl[1] im Tempel (vgl. v. 10). Aus ihr, nicht aus seinem eigenen religiösen Empfinden nimmt er die Ausdrücke. Ähnlich wie dem Juden ist meines Erachtens auch dem echten Griechen der Gedanke und Wunsch, durch wiederholten Genuß einer irgendwie geweihten Speise dem Gotte allmählich näherzukommen, fremd. Einer bestimmten Nationalreligion kann ich ihn nicht zuweisen, wohl aber einer „Individualität", d. h. hier einem zeitlich annähernd bestimmbaren Kreise, der mir eben durch den Apostel bekannt wird.

Doch ich kann die Stelle noch nicht verlassen, ohne die Ansicht jener korinthischen christlichen Gnostiker oder Pneumatiker durch eine Stelle aus Porphyrios zu erläutern, auf die ich durch Joh. Weiß aufmerksam wurde. Er stellt (de abst. I 41. 42) als philosophische Forderung hin μαραίνειν τὰ πάθη καὶ ἀποθνήcκειν ἀπ' αὐτῶν. Wer Wein- und Fleischgenuß damit vereinbar findet, kann ebensogut auch geschlechtlichen Genuß für nicht störend halten. Jedes Halten an das Sinnliche ist ein Abfall (ἀπόcταcιc) von dem Übersinnlichen. Porphyrios kennt freilich „Barbaren", die in der Vereinigung aller Sinnenlust mit der Hingabe an das Übersinnliche gerade ihre volle Erhabenheit über die Sinnlichkeit dartun wollen; wer ganz unempfänglich für sie geworden ist, darf alles tun.[2] Das klingt stark an die Theorien

[1] Von einem Sakrament ist nicht die Rede; auch 1 Kor 10, 14 ff. stellt den allgemeinen Opferkult unter mysterienhafte Vorstellungen.

[2] Das ἐπιτρέπειν entspricht einem ἐξουcίαν ἔχειν: er kann es ungeschädigt kraft seines innern Wesens.

einzelner orientalischer Gnostiker an. Zu der Frage des Fleischgenusses zurückkehrend, fährt der Philosoph fort: ἤδη γάρ τινων ἀκήκοα τῇ σφῶν δυστυχίᾳ συναγορευόντων τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει, φασί, τὰ βρώματα, ὥσπερ οὐδὲ τὴν θάλατταν τὰ ῥυπαρὰ τῶν ῥευμάτων· κυριεύομεν γὰρ βρωτῶν ἁπάντων, καθάπερ ἡ θάλασσα τῶν ὑγρῶν πάντων. εἰ δὲ ἡ θάλασσα κλείσειε τὸ ἑαυτῆς στόμα ὥστε μὴ δέξασθαι τὰ ῥέοντα, ἐγένετο καθ' ἑαυτὴν μὲν μεγάλη, κατὰ δὲ τὸν κόσμον μικρά, ὡς μὴ δυναμένη στέξαι τὰ ῥυπαρά. εὐλαβηθεῖσα δὲ μολυνθῆναι οὐκ ἂν δέξαιτο. ἀλλὰ διὰ τοῦτο δὴ πάντα δέχεται, γιγνώσκουσα τὸ ἑαυτῆς μέγεθος, καὶ οὐκ ἀποστρέφεται τὰ εἰς ἑαυτὴν ἐρχόμενα. καὶ ἡμεῖς οὖν, φασίν, ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρῶσιν, ἐδουλώθημεν τῷ τοῦ φόβου παθήματι. δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι. ὕδωρ μὲν γὰρ ὀλίγον συνακτὸν ἐάν τι δέξηται ῥυπαρόν, εὐθέως μιαίνεται καὶ θολοῦται ὑπὸ ῥυπαρίας· βυθὸς δὲ οὐ μιαίνεται. οὕτω δὴ καὶ βρώσεις τῶν ὀλίγων περιγίγνονται, ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μιαίνονται. τοιούτοις δ' ἑαυτοὺς ἀπατῶντες ἀκόλουθα μὲν οἷς ἠπάτηντο ἔδρων, ἀντὶ δ' ἐλευθερίας εἰς τὸν τῆς κακοδαιμονίας βυθὸν αὑτοὺς φέροντες ἔπνιξαν. Ich weiß leider die Quelle nicht näher zu bezeichnen; gnostische Grundgedanken und Schlagwörter erkennt man leicht; auf christliche Gnosis weist nichts. Aber selbst diese späte und vielleicht weit abliegende Quelle kann meines Erachtens das Empfinden für die Anschauung der korinthischen Christen und für die Tönungen schärfen, welche die Wörter ἐξουσία und ἐλευθερία auch bei Paulus manchmal annehmen.

Ich hoffe, daß eine nähere Nachprüfung und vor allem Erweiterung des Materials die Behauptung bestätigen wird, daß Paulus im wesentlichen die religiöse Sprache übernimmt; die philosophische ist damit durchaus nicht vollkommen ausgeschlossen; wir sehen an der erhaltenen religiösen Literatur des Hellenismus, wie die Philosophie stärker und schwächer fast immer eingreift; wer die Hermetischen Schriften als zu theoretisch ablehnt, wird wenigstens die Gebete der Zauberpapyri als Proben gelten lassen müssen. Die Folgerung ist dann allerdings, daß auch bei der Begriffs- und Gedankenbildung des Paulus die Philosophie nicht ausgeschlossen ist, wohl aber mehr indirekt als direkt einwirken wird. Jeden Einfluß auf das entschiedenste in Abrede gestellt zu haben, wie dies Schweitzer S. 186 von mir (?) behauptet — ich habe nach ihm freilich nur den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben — bin ich mir nicht bewußt. Ich werde über Einzelheiten mich gern belehren lassen. Nur wenn Zielinski jetzt wieder findet, der Paulinische Pneumabegriff erkläre sich aus der stoischen Lehre vom πνεῦμα als Seelensubstanz, möchte ich allerdings von Anfang an zweifeln, ob er die Literatur

kennt, die Briefstellen wirklich interpretiert und die Erklärungsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen hat. Hier handelt es sich um eine, oder vielmehr um die Grundfrage. —

Ungern nur wage ich mich tiefer in das theologische Gebiet hinein und kann, zumal einem ersten Bande gegenüber, nur vorläufige Bedenken äußern oder Mißverständnisse berichtigen. Bei der Betrachtung der Sakramente begrüße ich es mit lebhafter Freude, daß Schweitzer so stark die eigentümliche Stellung hervorhebt, die Paulus zu ihnen einnimmt. Taufe wie Abendmahl sind für seine Erlösungslehre nicht bestimmend, ja nicht einmal wesenhaft (S. 167); sie bleibt bestehen, wenn man das Sakramentale wegnimmt. Und dennoch ist die Erlösung auch wieder an die Sakramente gebunden und ist das Sakramentale nach Schweitzer ins Maßlose und Unbegreifliche gesteigert. Freilich beruht diese Steigerung nicht auf einem großen und tiefen Empfinden für das, was Schweitzer das „Mysterienhafte" nennt; sie ist vielmehr eine Veräußerlichung, eine Veräußerlichung, die freilich auf das Äußere gar keinen Wert mehr legt. „Er predigt Sakramente, fühlt sich aber nicht als Mystagoge, sondern bewahrt die kultliche Nüchternheit des jüdischen Geistes." Ich gestehe gern, daß mir, wenn ich solche Gegenüberstellungen lese, der Gedanke nahetritt, daß hier eben zwei verschiedene Empfindungsweisen sich vereinigt haben, die nicht restlos ineinander aufgehen können. Gibt man mit Schweitzer zu, daß dem Judentum das Empfinden für die Sakramente völlig fehlt, und betrachtet man die Apokalyptik zwar als besondere und selbständige Erscheinung in ihm, aber doch als unberührt vom Hellenismus (S. 188), so kann mich Schweitzers autochthone Erklärung der Sakramentslehre nicht befriedigen: „Daß die gesteigerte eschatologische Erwartung zu sakramentalen Anschauungen gelangen kann, ist an sich begreiflich. Diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit stehen, müssen ein Verlangen danach tragen, für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für die ‚Errettung' aus dem kommenden Gericht anzueignen. Der Begriff der ‚Zeichnung' und ‚Versiegelung' spielt in der Apokalyptik eine gewaltige Rolle. Entsprechende Veranstaltungen sind geradezu ein Produkt jeder intensiven Zukunftserwartung." Ich will nicht betonen, daß gerade Zeichnung und Versiegelung in den hellenistischen Mysterienreligionen eine große Rolle spielen und in der Apokalyptik auch von Theologen aus ihnen erklärt sind — daß die Apokalyptik eine urwüchsige Einheit bietet, ist für Schweitzer eben eine Art Axiom —, aber genügt ihre Erwähnung wirklich, Taufe und Abendmahl und ihre

Auffassung bei Paulus restlos zu erklären? Ich habe den Eindruck, daß schlechthin alles, was ich bei Paulus aus dem Hellenismus zu erklären versuchte, Sprache, Mysterium und Mystik, bei Schweitzer unerklärt bleibt. Was an den obigen Ausführungen unbestreitbar und von mir sicher zu wenig betont ist, ist, daß gerade die eschatologische Grundstimmung zu gewissen Entlehnungen aus nichtjüdischem Denken führen konnte und mußte.

Freilich: Schweitzer hält das für unmöglich, weil ihm die Unterschiede der Paulinischen und hellenistischen Mysterienauffassung zu groß erscheinen. Er legt sie in einer Reihe geistvoller Antithesen dar. Ich will sie nicht durchprüfen; manchen Unterschied könnte ich sogar zufügen; aber ich sehe nicht, was sie in ihrer Gesamtheit beweisen. Hält man denn den Philologen für so irreligiös oder kindlich, ihm die Vorstellung zuzutrauen, daß die erste Gemeinde oder auch nur Paulus bei der Einführung oder Ausdeutung der Sakramente sich vornahm, ein Stück ägyptischen oder sonstigen Kultes kurzweg ins Judentum zu übertragen, um es dadurch zugkräftiger zu machen? Oder daß die Jünger oder Paulus, als sie der Auferstehung und Göttlichkeit ihres Herrn in sich gewiß wurden, dachten: „Also ist er der alte Naturgott Osiris oder Attis; kombinieren wir mal diese Religion mit unserm Väterglauben!“ Schweitzers „Widerlegung“ klingt manchmal fast, als hätten wir das gesagt. Eine religiöse Persönlichkeit kann derartig gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell, und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzten Sinne neu sein. Nur folgere ich daraus nicht, daß jene religiöse Persönlichkeit in Sprache, Vorstellung und Brauch ganz unbeeinflußt von der Umwelt geblieben ist, und jede Ähnlichkeit auf Zufall beruhen muß. Wie alle Geistesgeschichte, so muß die Religionsgeschichte stets von der Persönlichkeit ausgehen, und stets gibt es für sie eine doppelte Erklärung, aus ihr selbst und aus der Umwelt. Nur daß in der Religionsgeschichte noch sicherer als sonst der Satz gilt, daß nichts einwirken kann, das nicht Vorbereitungen findet, und nichts lebendig wird, das nicht im wesentlichen neu wird. Wohin Schweitzers einseitige Betrachtungsweise führt, zeigt sich, wenn ich recht empfinde, in der vollkommenen Loslösung seines Paulus von dem weiteren Frühchristentum. Er übt keine Wirkung. Da die Eschatologie fehlt, führt keine Verbindung von der Paulinischen zur Johanneischen Theologie, jene ist ganz jüdisch, diese ganz hellenistisch. Dasselbe gilt von der späteren Theologie und der Gnosis; der antijüdische Paulinismus Marcions wird — wenigstens bisher — nicht erwähnt, wohl aber die gänzliche Isolierung des Paulus zu einem Haupt-

beweise benutzt: wenn Paulus wirklich aus einer Vereinigung jüdischen und hellenistischen Denkens zu erklären wäre, so müßte er auf die Folgezeit stärker gewirkt haben; denn sie bringt die Hellenisierung des Christentums. Der Mensch erscheint hierbei fast wie die unempfindliche Retorte, in welche der Chemiker die verschiedenen Stoffe gießt; die gleichen Bestandteile werden in jeder Retorte das gleiche Resultat ergeben; ist das Resultat verschieden, so waren es auch die Bestandteile. Daß dabei Hellenismus und Judentum als einheitliche, immer gleiche Bestandteile gefaßt werden und nicht einmal die größere oder geringere Menge des einen berücksichtigt wird, betone ich weniger als die Ausschaltung der Persönlichkeit. Selbst die gleichen Stoffe in der gleichen Stärke müßten für meine Auffassung in hundert verschiedenen religiösen Persönlichkeiten hundert verschiedene Resultate ergeben. Unsere Aufgabe kann nur sein, nachschaffend zu verstehen, ob sich das Resultat, d. h. das Neue, aus der Wirkung der beiden Elemente auf diese bestimmte, sie in sich und nach sich umbildende Individualität begreifen läßt. Für solche Umformung und Anpassung will Schweitzer kein Auge haben. Weil er immer nur an mechanische Übernahme denkt, sind ihm Einwirkungen nur in langen Zeitperioden und bei Volksmassen glaubhaft (S. 138); bei einzelnen Persönlichkeiten muß nach ihm die religionswissenschaftliche Methode versagen.

Der letzte Differenzpunkt liegt in der Tat wohl in unserer ganz verschiedenen Auffassung der Persönlichkeit; sie scheidet in diesem Falle Theologie und Religionsgeschichte. Bei Schweitzer entschwindet mir bisher der Mensch Paulus völlig, er wird zum eschatologischen System, das intellektuell, nicht psychologisch ergriffen werden will; die Bekehrung verliert ihre eigentliche Bedeutung. Das ist gewiß begreiflich aus dem Kampf, den Schweitzer gegen die psychologische Erklärung in der neutestamentlichen Forschung führt, und wäre sogar berechtigt, wenn die Persönlichkeit des Apostels nicht so scharf umrissen und lebensvoll vor uns stünde — weit mehr als seine Lehre. Auch mag es wohl sein, daß in popularisierenden Darstellungen, und vielleicht nicht nur in ihnen, das „Ereignis von Damaskus“ zu sehr als Lösung aller Schwierigkeiten verwendet wird. Aber wer mit solchem Nachdruck bestreitet, daß für den Apostel das Christentum eine neue Religion ist, und in Paulus nur den eschatologisch denkenden Juden sieht, wird fast notwendig dazu kommen, dies Ereignis, das Paulus als das entscheidende Faktum und das Wunder seines Lebens betrachtet, zuwenig hervorzuheben. So habe ich fast Sorge, ob in der kommenden Darstellung die Bedeutung, welche die Person des auferstandenen Christus

für Paulus hat, voll hervortreten kann. Eine Darstellung des Systems seiner Theologie, besonders unter dem Gesichtspunkt des Rein-Jüdischen, wird notwendig dazu führen, die Aussagen über diesen Christus tunlichst einzuschränken. Möglich vielleicht, daß Paulus theologisch so gedacht hat. In seiner Mystik, die Schweitzer selbst als Christus-Mystik der Gottesmystik des Hellenismus entgegenstellt, in der völligen Hingabe des ganzen Seins und Lebens empfinde ich eine Tiefe persönlicher Liebe, die ich aus der bloßen Messiashoffnung und einem „eschatologischen Begriff“[1] psychologisch nicht recht verstehen kann; für dies Empfindungsleben ist Christus Gott, und es ließe sich vielleicht auch eine Erklärung denken, in welcher die Eschatologie mehr als Hilfskonstruktion erschiene, um die dogmatisch noch unlöslichen Schwierigkeiten zu vermeiden. Ich will die Bedeutung der Eschatologie für Paulus gewiß nicht leugnen, nur daß sie, also nur das Befremdliche, Zeitlich-Gebundene und Vergängliche, den Ausgangspunkt für das ganze Denken und Empfinden des Paulus bildet, wage ich nicht zu glauben.

„Sie muß es, wenn wir eine einheitliche, alle Einzelfragen widerspruchslos beantwortende Erklärung seines Denkens finden wollen“ — so wird mir Schweitzer antworten. Gewiß ist es Pflicht, das immer wieder zu versuchen, und das Ziel ist wert, sein Leben daranzusetzen; nur sollte dann wirklich jede Schwierigkeit gelöst sein und das Ergebnis historische Wahrscheinlichkeit haben. An sich notwendig ist solche Erklärung nicht. Wenn ich auch mit Schweitzer das moderne Spiel, überall „Polaritäten“ oder „Verbindung von Gegensätzen“ aufzuweisen, mehr der ἐπίδειξις frommer Rhetorik als der wissenschaftlichen Arbeit zuweisen möchte, so werde ich doch von einem Manne, der derartig zwischen zwei Welten und zwei Weltaltern steht, absolute Widerspruchslosigkeit des Denkens und Empfindens kaum erwarten. Mag Holtzmanns Darstellung viel zu sehr von modernen dogmatischen Begriffen ausgehen und das zeitlich Bedingte zu sehr zurücktreten lassen: in der Art, wie er diesen Widersprüchen nachgeht, liegt nicht nur die Resignation des Alters, sondern auch echt-historischer Sinn.

Von der Stellung, die Paulus innerhalb des Urchristentums einnimmt, weiß ich nur das eine, daß er, der früher leidenschaftliche Jude, sich später als den gottgewollten Apostel der Ἕλληνες faßt; ihnen will er sich anpassen und gerät darüber in einen gewissen Gegensatz zu der Urgemeinde und zu judenchristlichen Sendboten. Man darf das

[1] Vgl. Kabisch a. a. O. S. 2 f.

Faktum weder phantastisch ausschmücken noch künstlich beseitigen; es berechtigt, zumal wenn wir an seine Herkunft denken, durchaus zu der Frage, ob ein neues Element bei ihm hinzugetreten ist. Er selbst beruft sich auf seine γνῶcιc, und er oder doch seine Anhänger scheinen ihretwegen angegriffen zu sein. Wenn ich die nichtjüdischen Begriffe und Worte bei Paulus für mich zusammenstellte und nach einem Grundempfinden und einer Einheit suchte, so bot sich mir ganz von selbst die gewaltige religiöse Bewegung des Gnostizismus, die nachweislich damals schon im Werden war; hier vereinigten sich ungezwungen die Vorstellungen von dem πνευματικός, der γνῶcιc und der ἐλευθερία, die schärfere Hervorhebung des Sakramentes und die Ausbildung der Mystik. Nicht Paulus als Hellenisten, wohl aber Paulus als jüdischen Gnostiker suchte ich zwar nicht selbst darzustellen — dazu fehlten mir die Kenntnisse —, wohl aber späterer Forschung als Ziel hinzustellen. Für Schweitzers Betrachtung existiert bislang die Gnosis überhaupt nicht — sie hat ja angeblich keine Eschatologie. Aus meinen zusammenhängenden lexikalischen Untersuchungen scheint er einzelne zu billigen, andere zu mißbilligen. Ein Urteil steht mir nicht zu; aber solange nicht die Grundauffassung vom Wesen des Gnostizismus erörtert und widerlegt ist, scheint mir der Nachweis nicht erbracht, daß die religionsgeschichtliche Betrachtung des Paulus unberechtigt sei.

Es ist ja unrichtig, wenn man behauptet, daß das Judentum dem Gnostizismus ablehnend gegenübergestanden habe. Das Gegenteil verbürgt schon sein Eingehen auf Zauberwesen und all jene Geheimwissenschaften, die mit dem Gnostizismus engste Anschauungsgemeinschaft zeigen. Es verbürgen es weiter Erscheinungen wie Philo, die Schweitzer — zu meinem Befremden ohne eine Wort der Widerlegung — zum Beweis dafür anführt, daß auch das hellenistische Judentum sich den Mysterienreligionen gegenüber ablehnend verhalten habe, während ich gerade in Sprache und Empfindung die Einwirkung hellenistischer Mystik nachzuweisen versucht habe und ihn (a. a. O. S. 59) zwar nicht zur historischen Erklärung des Paulus, aber doch zum Vergleich mit diesem benutzt habe. Wohl tritt bei Philo die unmittelbare und nahe Berührung mit dem eigentlichen Griechentum und seiner Philosophie hinzu und fehlt andrerseits die religiöse Kraft, die zu einem großen Erlebnis befähigt und sich aus ihm immer erneut. Den Unterschied glaubte ich unmittelbar nach Abschluß meines Buches in einem Briefwechsel mit einem älteren Fachgenossen einmal für mich formulieren zu können und führe die Worte hier an, um jedem Verdacht zu be-

gegnen, als suchte ich jetzt frühere Behauptungen abzuschwächen: „Philo ist nicht ‚gestorben' und seine φιλοθεάμονες (oder Gnostiker) sind wohl in ihrem Wesen gesteigert, aber nicht ‚verwandelt'; wenn sie wirklich leben wollen, als wären sie nur Seelen (oder πνεύματα), gehen sie ihm viel zu weit; er kann sich über sein Volkstum nicht erheben und will es gar nicht. Bei Paulus liegt das Gewaltige darin, daß er eine Bekehrung durchgemacht hat, und zwar eine wirkliche ‚Umschaffung des Sinns'. Die tief menschliche Sehnsucht, daß nun das Alte tot und ein Neues in ihm erschaffen ist, führt ihn ganz anders in das Zentrum hellenistischer Empfindungsweise hinein, die allein Formeln und Anlehnung dafür bietet. Aber ein Neues erwächst aus ihr. In dem Hellenismus liegt der Schwerpunkt auf dem intellektuellen Gebiet, die Sehnsucht richtet sich auf die γνῶσις. Bei Paulus tut sie das gewiß auch; aber hinzutritt, daß er eine wirkliche Bekehrung durchgemacht hat, nicht die Einweihung in irgendein Mysterium; sie bleibt die Hauptsache. Wenn man von Mysterienfrömmigkeit bei Paulus redet, darf man nicht vergessen, daß das Mysterium ihm doch nur das Bild für eine wirklich erlebte μεταβολή, eine *transformatio,* ist. Dies Wunder liegt zugrunde — denn eine wirkliche Bekehrung, etwas an sich unendlich Seltenes, ist immer ein Wunder. Für den Hellenismus ist das Wunder Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Bekehrungswunder das Wesenhafte. Darin liegt des Individuelle und zugleich das Jüdische auch in diesem Teil seines Denkens. Aber auf alles religiöse Denken und Empfinden wirkt die übernommene Form, das zeitlich Bedingte, auch stark zurück. Es ist ganz unmöglich, das eine ohne Kenntnis des andern zu erfassen."

Freilich — vollkommen wird uns das nie gelingen; jedes Verständnis des Innersten einer Persönlichkeit ist subjektiv. Ich werde gern von Schweitzer lernen, wie weit neben der Bekehrung auch die eschatologischen Vorstellungen für die Unterschiede, die wir beide empfinden, in Frage kommen. Daß wir je ganz übereinstimmen werden, glaube ich nicht; zu stark wird in uns beiden eben das Persönliche sein. Die Vorwürfe, die religionsgeschichtliche Arbeit entwerte die Persönlichkeit und führe in logischer Konsequenz zu der unhistorischen Leugnung der Existenz Jesu, darf ich nach dieser Aufklärung wohl beiseite lassen. Die erste Hälfte trifft meines Erachtens weit eher die Hypothese meines befreundeten Gegners; jede einseitig betriebene Erklärung der Ideenwelt eines Mannes bringt im Grunde diese Gefahr; eine gewisse Art historischer Betrachtung verflüchtigt stets die historische Persönlichkeit. Die „logische Konsequenz" aber ist vielleicht nicht minder subjektiv und liegt

mehr in seiner Betrachtungsweise und dem Aufbau seines Buches. Wir haben in den letzten Tagen wohl öfters gehört, daß, wer sich nicht dem Zentrum anschließt, mit logischer Konsequenz Atheist werden müßte, oder daß jedes Abrücken von den Konservativen notwendig zur Sozialdemokratie führt. Mit solchen Schlüssen pflegt man nur die eigene Partei zu überzeugen. Die Religionsgeschichte kann, wenn sie wirklich philologisch betrieben wird, die Bedeutung der Persönlichkeit gar nicht herabzudrücken versuchen, weil gerade ihr höchstes Ziel stets das Erfassen der Persönlichkeit ist. Was an ihrer Arbeit beweisbar ist, bezieht sich freilich nur auf die äußere Form, nur auf das Geschichtliche, auch in der Religion. Hierfür der Theologie Hilfsarbeit zu bieten und neues Material bereitzustellen, hat sie eben wieder begonnen und wird, bis feste Methoden sich bilden, gewiß oft fehlgreifen. Eine Überschätzung des bisher Erreichten möchte sie darum ebenso ablehnen wie eine prüfungslose Verurteilung ihres gesamten Tuns, sei es auch nur für dies eine große Problem.

Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos.

Von **Willy Stölten**, Gerstungen.

Soviel Ansichten bis jetzt auch über die Oden Salomos geäußert worden sind, hat doch noch keine allgemeine Zustimmung gefunden. So bleibt denn, da es an äußeren Zeugnissen fehlt, nur ein Weg übrig, um zu einer gewissen Sicherheit über die religionsgeschichtliche Stellung der Oden zu gelangen: Wir müssen die Parallelen aus verwandter Literatur aufzeichnen, welche in der Zeit entstanden ist, die für die Entstehung der Oden in Betracht kommt.

Selbstverständlich kann ein auf diesem Wege gefundenes Resultat nie die Sicherheit äußerer Zeugnisse haben. Es spielen dabei so viele unberechenbare Momente mit, daß wir uns in den meisten Fällen damit begnügen müssen, eine Verwandtschaft zu konstatieren, und nur in seltenen Fällen können wir die Abhängigkeit einer Schrift von einer anderen auf diesem Wege einwandfrei feststellen. Immerhin ist doch schon mit der Ermittlung verwandter Richtungen und verwandter Terminologie ein schöner Schritt vorwärts getan, der sogar bis zu einem gewissen Grade die geschichtliche Fixierung ermöglicht.

Für unsere Oden gestaltet sich die Aufgabe besonders schwierig: sie sind ein Zeugnis unmittelbarer Frömmigkeit, für die wir nur eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Dokumenten zum Vergleich herbeiziehen können. Im übrigen müssen wir uns an die oft recht nebelhafte Begriffssprache des Sängers halten. Für das Spätjudentum und für das kirchliche Christentum sind die Parallelen schon zum Teil gesammelt, im folgenden sollen die Parallelen aus dem Gnostizismus beigebracht werden.

Aber hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, die im Zustand der gnostischen Literatur begründet ist. Nur wenige Originaldokumente des Gnostizismus sind uns erhalten, und der umfangreichste Teil von ihnen, die koptisch-gnostischen Schriften, zeigen uns den Gnostizismus auf

dem Wege, an sich selbst zugrunde zu gehen. Nur an wenigen Stellen quillt noch warme echte Frömmigkeit aus dem oft ins Sinnlose gesteigerten Wust der Mysterien hervor. So bleiben uns die wenigen gnostischen Originaldokumente und Zitate aus gnostischen Schriften, die uns die Kirchenväter überliefert haben. Die alten Ketzerbestreitungen bringen zwar ein reiches Material über die Gnostiker und über ihre Theologie, von ihrer Frömmigkeit erfahren wir nichts. Wollen wir uns ein Bild von ihr machen, so müssen wir es uns im wesentlichen aus der heidnischen Gnosis rekonstruieren, wie sie uns in den Mysterienreligionen und der mandäischen Religion vorliegt. Auch die apokryphen Apostelgeschichten können uns diesen Mangel nur in geringem Maße ersetzen, da sie meist nur in katholischer Bearbeitung überliefert und Zeugen für die sogenannte Populargnosis sind.

Es ist nicht meine Aufgabe, die Folgerungen aus den unten zusammengestellten Parallelen zu ziehen; das kann auch nur unter Berücksichtigung des ganzen übrigen Materials geschehen. Doch möchte ich auf einige Hauptgesichtspunkte zur Beurteilung kurz hinweisen.

Grundlegend ist die Erkenntnis des mystischen Charakters der Oden. Die zuweilen bis ins Groteske gesteigerte Innerlichkeit, die unsere Oden auszeichnet, ist ein Kennzeichen aller Mystik und findet sich hier sogar zum Teil in denselben Bildern wieder. Darüber hinaus wird aber jedem, der die hellenistischen Mysterienreligionen nur ein wenig kennt, die Verwandtschaft zwischen ihnen und den Oden Salomos auffallen. Man braucht nur einmal Reitzensteins Buch über die „hellenistischen Mysterienreligionen“ oder auch die kleinere Arbeit von Jacoby durchzulesen, und wieder und wieder wird man gleiche oder doch ganz ähnliche Vorstellungen finden. Ein Beispiel möge genügen: Die Geheimliteratur der Mysterienreligionen gibt sich immer als Offenbarung des Gottes. Bald wird er unmittelbar redend eingeführt, bald spricht auch der Verfasser und legitimiert seine Lehre, „indem er vorausschickt, wie er sich mit Gott oder Gott sich mit ihm vereinigt hat“. (Man vergleiche unsere Oden, bes. O. 1 u. 3). Neben einer solchen einmaligen Offenbarung steht . . . als zweite Quelle des Glaubens eine fortgesetzte Offenbarung Gottes an seine Diener. Hat sich der Mensch mit Gott vereinigt, so „redet von nun an Gott durch den ihm geweihten Diener“ (Reitzenstein, Myst. Rel. S. 18 vgl. auch 10. 19. 22. 24. 32. 38. 55. 97 usw.). Damit soll natürlich nichts über Abhängigkeit gesagt sein, vielmehr darf man daneben den ausgesprochen christlichen Gehalt vieler Oden nicht übersehen (z. B. 19. 23. 31. 39. 41. 42). Wenn auch die Gestalt Jesu nur von ferne wie durch einen Nebelschleier sichtbar und der

Name Jesu nie genannt wird, so steht er doch überall im Hintergrund. Doch bleibt die Grundstimmung mystisch. Das beseligende Gnadenbewußtsein ertönt in immer neuen Akkorden; die herbe Dissonanz von Sünde und Schuld, die erst dem Christentum den Charakter als ethische Erlösungsreligion verleiht, klingt daneben kaum an.

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt, die Oden als gnostisch zu bezeichnen, wenn anders der Gnostizismus der Versuch des Synkretismus, vor allem der Mysterienreligionen ist, das Christentum in seinen Bann zu ziehen. Gunkel hat darauf zuerst mit Nachdruck hingewiesen und die allgemeinen Gründe, die für gnostischen Charakter der Oden sprechen, hervorgehoben. Auch hier begnüge ich mich damit, das Allerwichtigste anzudeuten. Eine fast nebelhafte Unbestimmtheit charakterisiert unsere Gedichte. „Bei der Flüssigkeit der gnostischen Bildersprache ist es kaum möglich, überall eine sichere Entscheidung zu treffen" (Lipsius über gnostische Hymnen in seinem Werke über die apokryphischen Apostelgeschichten I, 532). Dann berücksichtige man die Vorstellung vom Aufstieg der Seele, die Anz als Zentrallehre des Gnostizismus hat hinstellen wollen (vgl. O. 35. 38) und das damit zusammenhängende Bild vom Weg des Herrn (21, 1—5; 39, 11; 7, 10—16; 11, 3; 22, 11; 29, 10; 34, 1.) Man denke an die Rolle, die das „lebende Wasser", und das Siegel in den Oden spielt. Man erinnere sich an Ausdrücke wie „Vater der Wahrheit", „Vater der Erkenntnis" u. a., man denke an die Wertschätzung des Lichtes und der Wahrheit, an die Ausmalung der Höllenfahrt Christi, an das Bild von der vollkommenen Jungfrau (33) und an die reiche Fülle der Parallelen, und man wird im Hinblick auf den ganzen Charakter der Oden diese Hypothese als gesicherte Erkenntnis annehmen dürfen.

Wenn demgegenüber einzelne Wendungen wie 3, 4; 11, 11; 18, 4 fast wie Polemik gegen gnostische Anschauungen erscheinen und wenn das starke Zurücktreten des Dualismus auffällt, so darf man nie vergessen, daß der Gnostizismus kein einheitliches Gebilde ist, sondern vielmehr den verschiedensten Anschauungen Raum gewährt.

Aber können wir nun auf Grund der Parallelen näher bestimmen, zu welcher Richtung innerhalb des Gnostizismus die Oden zu zählen sind? Wir wissen, daß drei der bedeutendsten Häupter der Bewegung Oden oder Psalmen gedichtet haben: Valentin, Basilides und Bardesanes. Während die beiden letzten nicht in Frage kommen, hat Preuschens Annahme, Valentin sei der Verfasser, manches Bestechende. Doch scheint mir das von Hippolyt überlieferte Stück eines seiner Psalmen nur wenig zu unsern Oden zu passen. Eine sichere Entscheidung

ist natürlich bei der geringen Kenntnis, die wir von Valentin haben, nicht zu treffen. Also müssen wir von den Parallelen ausgehen: Die Verwandtschaft mit den koptisch-gnostischen Schriften ist bedeutungslos, sie zeigen eine viel spätere Entwicklung als die Oden Salomos. Die starke Verwandtschaft mit den Mysterienreligionen habe ich oben schon hervorgehoben; hier haben wir, besonders dem Klange nach, durchaus Verwandtes. Dazu kommt die Ähnlichkeit mit mandäischen Ideen, die wir vielleicht aus nachbarlichem Einfluß einer Urform dieser Religionsart ansehen dürfen.

Am auffälligsten scheint mir die Verwandtschaft mit den apokryphen Apostelgeschichten zu sein. Sie spiegeln eine Populargnosis, die, ganz auf dem Christentum fußend, eine Reihe fremder Elemente ohne Scheu aufnimmt. In ähnlichen Kreisen können wir uns meiner Meinung nach auch unsere Oden entstanden denken, etwa in einer Gemeinde, die fernab vom Lärm des Tages nur ihrem mystischen Glauben lebte und sich dem Einfluß fremder Ideenkreise nicht verschloß. Vielleicht entstammen sie aber auch einem der in jener Zeit häufigen Geheimverbände. Damit ist keineswegs ausgesprochen, daß sich diese Leute nicht als Christen gefühlt haben. Eine Kirche gab es ja damals noch nicht, sondern wenn „der Christ durch die Hinzunahme neuer Mysterien eine ihm bisher unbefriedigte Wißbegier oder ein Sehnen stillen will, so ist dies ein nach hellenistischem Begriff frommes Tun, und es kommt nur darauf an, ob ihr Eifer und ihre religiöse Kraft stark genug sind, ihnen Jünger zu gewinnen. Eine neue Religion glauben sie in dieser Mischung gar nicht zu schaffen und noch weniger, aus der ‚Kirche' austreten zu müssen". (Reitzenstein, Myst. Rel. S. 94.)

Die spätere Kirche empfand diese Gedichte, denen sie nichts in ihrer Art Gleichwertiges zur Seite stellen konnte, als ketzerisch und suchte sie dementsprechend zu vernichten; so waren sie spurlos verschwunden, bis ein glücklicher Zufall sie wieder an das Tageslicht brachte.

Über die Entstehungszeit läßt sich von hier aus natürlich nichts mit absoluter Sicherheit ausmachen; doch erscheint es als ausgeschlossen, die Oden vor dem Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen, da erst mit dem Vordringen des Christentums in die heidnische Welt ihre Entstehung ermöglicht wird; andererseits dürfen wir doch wohl kaum über die Mitte des Jahrhunderts hinausgehen, da sonst die Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon schwer erklärlich wird. Auch weist alles auf eine frühe Form des Gnostizismus hin,

in eine Zeit, wo die Spekulation noch ganz hinter der Frömmigkeit zurückstand.

Die Parallelen sind im folgenden in der Reihenfolge der zu vergleichenden Oden angeordnet; gegenüber sind, um das Vergleichen zu erleichtern, die betreffenden Partien der Oden abgedruckt nach der Ausgabe von Ungnad und Staerk, 1910. Daneben sind die Parallelen noch einmal mit ihren Nummern nach den Kreisen zusammengestellt, denen sie entstammen.

Daß bei einer solchen Arbeit das Ziel nicht in absoluter Vollständigkeit liegen konnte, leuchtet ein; oft habe ich mich mit bloßen Hinweisen begnügen müssen.

Als Quelle für die apokryphen Apostelgeschichten diente die Ausgabe von Lipsius et Bonnet, Acta apostolorum apocrypha (Acta Johannis Bd. II, [1] Leipzig 1898, Acta Thomae II, [2] ib. 1903, Acta Andrae II [1] ib. 1898) (in Klammern ist jeweils die Seitenzahl nach der Übersetzung in Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1906 für diejenigen beigefügt, denen die große Ausgabe nicht zur Verfügung steht). Außerdem wurden einige Stellen aus den Acta Philippi nach Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1898 zitiert. Als Ganzes habe ich diese Acta von dem Vergleich ausgeschlossen, weil sie relativ spät entstanden sind; aus demselben Grunde fand der Manichäismus keine Berücksichtigung, während der Mandäismus nach den beiden Werken von W. Brandt: Die mandäische Religion, Leipzig 1889 (abgekürzt = Mand. Rel.) und Mandäische Schriften, Göttingen 1893 (= Mand. Schr.) zitiert ist. Für die Mysterienreligionen kann ich selbstverständlich nur eine kleine Auswahl bieten, die ich den beiden Schriften Reitzensteins: Poimandres 1906 (= Reitz. Poim.) und: die hellenistischen Mysterienreligionen 1910 (= Reitz. M. R.) sowie Dieterichs „Eine Mithrasliturgie“ Leipzig 1903 (= Dieterich M. L.) und dem Heft von Ad. Jacoby: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, religionsgeschichtliches Volksbuch 1910 (= Jacoby M. R.) entnommen habe.

Für den christlichen Gnostizismus bildete Hilgenfelds Ketzergeschichte des Urchristentums (= Hgf.) die Grundlage; auf ein stärkeres Herbeiziehen der Ketzerbestreitungen habe ich prinzipiell verzichtet, da ich mir davon nach einigen Proben zu wenig Erfolg versprach. Der Brief des Ptolemäus an die Flora wird zitiert nach der Ausgabe von Harnack in Lietzmanns kleinen Texten Nr. 9, die Excerpta ex Theodoto nach der Ausgabe von Stählin in den griech.-christl. Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte: Clemens Alexandrinus III, Leipzig 1909.

Die Zitate aus den koptisch-gnostischen Schriften entstammen der Übersetzung von C. Schmidt in den griech.-christl. Schriftstellern der 3 ersten Jahrhunderte Bd. 13. (Das von Schmidt sogenannte „Unbekannte altgnostische Werk" wird abgekürzt mit U. altgnost. Werk.) Für die Anregung zu dieser Arbeit danke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. D. H. Weinel-Jena.

1 „Das Haupt [des Mysten] schmückte ein Kranz aus leuchtenden Palmzweigen." Isis-Weihe n. Apulejus, Jacoby Ant. M. R. 41.

2 „und ihre (sc. der Glanzengel) Kränze verdorren nicht und verwelken nicht." r. G. 1, 8. Mand. Schr. 16, ähnlich r. G. 1, 5, ib. S. 11 und 12. (Die Weihe durch den Kranz ein Abbild der Auferstehung, Diet. M. L. 91.)

3 „οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν". Valentin in der Homilie über die Freunde. (Hilgf. 301.)

4 ὃν ἐὰν καθαρῶς φιλῆτε, ἀνεπίλειπτον ἕξετε τὴν ἀπ' αὐτοῦ κοινωνίαν· φιλούμενος γὰρ φθάνει τοὺς φιλοῦντας αὐτόν. Acta Joh 58, S. 179[15] (443[32]).

5 ὁ Ἀνδρέας . . . εἶπεν· Ἔχω ὃν ἠγάπων. ἀναπαύσομαι ἐφ ὃν προσεδόκουν· Acta Andr 11, S. 42[32] (468[16]).

6 καὶ ὄψῃ αὐτὸν καὶ σὺν αὐτῷ ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ ἀναπαήσῃ καὶ ἔσῃ ἐν τῇ χαρᾷ αὐτοῦ. Thomas an einen Jüngling, Acta Thom. 35, S. 152[16] (494[45]).

7 Ἀκούομεν ὃν κηρύσσεις θεὸν ἄφθονός ἐστι. Acta Joh 55, S. 179[1] (442[42]).

8 εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἑκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγώ, καὶ ἐγὼ ὃ σύ. Markus in einer Prophetenrede, Iren. I. 13, 3. Reitz. Poim. 221.

9 ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ἦς ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι. . . . Aus dem ophitischen Eva-Evangel., Reitz. Poim. 242.

10 σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν. Hermesgebet, Reitz. Poim. 21, ähnlich ib. 20—21.

11 ἡ ἁγιωσύνη ναός ἐστιν τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὁ οἰκῶν ἐν αὐτῇ οἰκητήριον αὐτὴν κτᾶται. Acta Thom. 86, p. 202[8] (514[9]), vgl. ib. syr. Handb. 593[12] (vgl. Acta Joh 95).

Ode 1.

1 Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz.

3 Denn er gleicht nicht einem vertrockneten Kranz, der nicht aufsproßt, . . .

Ode 3.

3 ich wüßte ja nicht den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht liebte. vgl. 4[9].

5 gern habe ich den Geliebten, und es liebt ihn meine Seele 6 und wo seine Ruhe ist, bin auch ich.

vgl. v. 5 u. 6.

7 weil es keinen Neid bei dem Herrn gibt, . . .

8 ich bin (mit ihm) vereinigt (wörtlich „vermischt"), weil der Liebende ihn, den Geliebten gefunden hat.

8 ich bin mit ihm vermischt . . .

Ode 4.

1 Niemand verändert deine heilige Stätte, mein Gott.

12 ὁ ἐγκαταθέμενός μου τῇ ψυχῇ μηδὲν ἔχειν κτῆμα ἢ σὲ μόνον· τί γὰρ σοῦ τιμιώτερον; Acta Joh 113, p. 213[12] (458[40]).

13 Jesus: σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι. Naassener-Hymnus (Hgf. 260).

14 εἶτα καὶ ἀριθμὸν ὁρίζει λεγόμενον ὑπὸ τῶν παραδιδόντων τὴν σφραγῖδα ἀγγέλων ἑπτά... (Markus?) Origines c. Celsum VI, 27 (Hgf. Anm. 646).

15 Die 12 Gerechten: „Es sind Kränze auf ihren Häuptern und ein Siegel (σφραγίς) von Herrlichkeit in ihrer Rechten.“ U. altgnost. Werk 351[21].

16 Gemeinschaft ohne Trennung, r. G. 238, 10; Mand. Rel. 112.

17 In quantum enim Deus nullius indiget in tantum homo indiget Dei communione, Ir. haer. IV, 25 (nach Batiffol, Les odes de S. 1911).

18 „τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσαμένους τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος.“ Naassener-Predigt, Reitz. Poim. 94 Anm. 2.

19 quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum. Ebionäer; nach Pseudo-Tertullian. (Hgf. 422 Anm.), (ähnlich bei den Mandäern, Rel. 47).

20 „Und möge große Finsternis sie bedecken und finsteres Dunkel ihnen kommen.“ Gebet der Pistis Sophia, S. 73[9].

21 „Und ihren Ratschluß, den sie gefaßt haben, meine Kraft zu nehmen, laß ihnen nicht gelingen.“ Reue der Pistis-Sophia, p. 73[43].

22 καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν ἐν αὐτῷ τὰς ἐλπίδας ἔχωμεν. Acta Joh 55, p. 179[4] (442[45]).

23 οὗ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει, Acta Thom. 15, p. 122[1] (486[17]) und διὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ἀγάπην καὶ ταῦτα λέγω, ib. 122[5] (486[21]).

24 ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. Corp. Herm. I. (Poimandres) Gebet an Gott. Reitz. Poim. 338[6]; ähnlich Excerpta ex Theodoto 108[1], vgl. P. 49.

25 Laßt den Strom (den Jordan) erblühn und tauft euch, und tauft eure Seelen mit der lebenden Taufe, die ich euch von den Lichtwesen gebracht habe, ... und trinkt, damit

6 denn eine Stunde Glaubens an dich ist trefflicher als alle Tage und Jahre.

8 denn dein Siegel ist bekannt und bekannt sind ihm deine Geschöpfe, und deine Heerscharen besitzen es und die erwählten Erzengel tragen es.

9 du hast uns deine Gemeinschaft gegeben;
nicht war es (der Fall), daß du unser bedürftig warst, sondern wir waren deiner bedürftig.

10 sprenge auf uns deine Tropfen (vgl. Reitz. M. R. 31.) und öffne deine reichen Quellen die uns Milch und Honig fließen lassen. vgl. 8[17], 35[6].

14 und du, Herr, hast alles gemacht.

Ode 5.

5 eine Wolke der Finsternis wird auf ihre Augen fallen, und dicke Nebelluft wird sie umdunkeln, . .

8 denn sie haben einen Gedanken ersonnen, aber er ist ihnen nicht gelungen.

9 denn auf dem Herrn (beruht) meine Hoffnung.

Ode 6.

2 so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn und ich rede durch seine Liebe.

5 der Herr hat die Erkenntnis seines Wesens viel gemacht. vgl. auch Ode 8[13] und 12[3].

10 so ist er über die ganze Erde hingekommen und hat alles erfüllt; und es haben alle Durstigen, die auf Erden waren, getrunken. 11 Und

ein Erlassen der Sünden und Schulden euer Teil sei, r. G. 1,17; Mand. Schr. 30—31.

26 cὺ γὰρ εἶ μόνος κύριε ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας. Acta Joh 109, p. 208[5] (457[28]).

27 Und die Utrâs und Könige, die davon (sc. von den Gewässern der Glanzengel) trinken, schmecken den Geschmack des Todes nicht, r. G. 1, 9; Mand. Schr. 16 u. 17.

28 καὶ καταβεβλημένα cου τὰ μέλη ἀνεγείρων ἤδη. Acta Joh 29, S. 166[26] (436[35]).

29 [Ἰηcοῦ] δόξα τῇ μεγαλωcύνῃ cου τῇ δι' ἡμᾶc cμικρυνθείcῃ. Acta Thom 80, p. 195[19] (512[5]).

30 Ἰηcοῦ ὁ τύπον λαβὼν καὶ γενόμενος ὡc ἄνθρωπος καὶ πᾶcιν ἡμῖν φανεὶc ἵνα μὴ ἡμᾶc ἀποχωρίcῃc τῆς ἰδίας ἀγάπης. ib. 72, p. 188[2] (509[10]).

31 ὁ cεαυτὸν κατευτελίcας ἕωc ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς cμικρότητος, ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλωcύνῃ παραcτήcας ἑνώcῃc cεαυτῷ. ib. 15, p. 121[9] (486[8]).

32 δόξα τῇ θεότητί cου ἣ δι' ἡμᾶc εἰc ἀπεικαcίαν ἀνθρώπων ὤφθη. ib. 80, p. 196[2] (512[8]).

33 „Ich bin einer von Euch geworden." Rê. Dieterich M. L. 195.

34 Und ferner ist es unmöglich, das einzige Wort der Erkenntnis zu kennen. Pistis Sophia p. 149[32], vgl. Jeû 259[17].

35 πατὴρ τῶν ὅλων, sehr häufig, z. B. Ptol. ad Floram I, 8 u. V, 7 usw.

36 ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνacθαι γνῶναι καὶ θελῆcαι καὶ ἐλπίcαι ὁδός ἐcτιν εὐθεῖα, . . . Corp. Herm. XI, 20 fg., Reitz. M. R. 121.

37 τὰ κεκρυμμένα ⸢τῆς ἁγίας ὁδοῦ Γνῶcιν καλέcας παραδώcω. Jesus im Naassener-Hymnus (Hgf. 260).

38 ἦλθεν ἡμῖν γνῶcιc θεοῦ· ταύτης ἐλθούcης, ὦ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. Prophetenweihe. Reitz. Poim. 342[19].

39 τεθεληκέναι γὰρ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων (vgl. v. 13) λῦcαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. ἀγνοίας δὲ λύcιc ἡ ἐπίγνωcιc αὐτοῦ ἐγένετο, Markus Ir. I. 15, 2. Hgf. Anm. 635.

40 ὁ θεὸc οὗ τὸ ὄνομα δοξάζεται ὑφ' ἡμῶν ἀξίωc. Acta Joh 75, p. 187[23] (447[35]).

der Durst war gestillt und gelöscht, denn von dem Höchsten ward der Trank gegeben.

14 und die Seelen, die nahe waren, abzuscheiden, haben sie vom Tode genommen,

15 und die Glieder, die gefallen waren, haben sie aufgerichtet . .

Ode 7.

4 denn seine Größe hat er durch seine Freundlichkeit klein werden lassen für mich.

5 er ist wie ich geworden, weil ich ihn (hin)nehmen sollte.

6 an Ähnlichkeit erschien er wie ich, weil ich ihn anziehen sollte.

9 der Vater der Erkenntnis ist das Wort der Erkenntnis.

13 Dieweil er unvergänglich ist, die Vollendung der Welten und ihr Vater.

16 denn zur Erkenntnis (führt) sein Weg, er hat ihn angelegt, ihn breit und lang gemacht.

vgl. 24[10] u. o. 11[13].

24 denn vernichtet worden ist die Unkenntnis (vgl. v. 13) weil gekommen ist die Erkenntnis des Herrn.

28 Denn er hat seinen Geschöpfen den Mund gegeben, um die Stimme

des Mundes zu öffnen zu ihm hin zu seinem Preise.

41 Und hast meinen Mund, der geschlossen war, geöffnet, daß ich von meinem Unterjocher redete und von deiner überfließenden Gnade; Acta Thom.; syr. Version: NT Apokryphen, Handbuch p. 577.

42 Jesus ὁ ἐπαμύντωρ καὶ βοηθὸς ἐν ἀγῶνι τῶν ἰδίων δούλων, ὁ τὸν ἐχθρὸν ἀποστρέφων καὶ ἀποσοβῶν ἀφ' ἡμῶν, ὁ εἰς πολλοὺς ἀγῶνας ὑπὲρ ἡμῶν ἀγωνιζόμενος καὶ νικᾶν ποιῶν ἡμᾶς ἐν πᾶσι. Acta Thom. 39, p. 157[7] (496[45]).

43 Ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλων παρατάξεως. Excerpta ex Theodoto 130[1].

44 wenn nämlich (μέν) der Mensch . . . Mysterien (μυστήρια) zum zweiten Male empfangen hat und des Wortes der Wahrheit (ἀλήθεια) teilhaftig (μέτοχος) ist, — jener Mensch . . . wird an keinem Ort (τόπος) der Archonten (ἄρχοντες) gerichtet. Pistis Sophia 153[7], vgl. 153[9.20].

45 das Fleisch (σάρξ) der ⟨Unwissenheit⟩ und der Unkenntnis (ἄγνοια). Jeû 260[2].

46 Ἄπελθε μετ' εἰρήνης, καὶ ὁ κύριος τῶν ἰδίων μυστηρίων ἀξίαν σε ποιήσει. Worte des Thomas in Acta Thom. 88, p. 204[1] (514[43]), ähnlich 114[11] (484[22]); 141[6] (490[15]); Acta Joh 96, p. 163[21] (499[36]).

47 Ὁμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν. Philos. V, 27. Baruch-Buch Justins. Hgf. Anm. 455, ähnlich bei der Aufnahme des Mysten bei den Elkesaiten (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis p. 293) und in der Prophetenweihe (Poim. 348[8]).

48 οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. Corp. Herm. X, 15. Reitz. M. R. 122.

49 θέλημα δὲ πατρὸς ἔλεγεν εἶναι τὸ γνῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα καὶ σωθῆναι. Heracleon. Origenes in Ioannem Tom. 13, 38. Hgf. 490[4].

Ode 8.

4 seid standhaft, die ihr einst niedergebeugt wart!

5 die ihr in Schweigen wart, redet, da euer Mund geöffnet ist.

7 denn die Rechte des Herrn ist mit euch und er ist euch ein Helfer geworden, 8 und Heil ist euch bereitet, bevor euer Kampf stattgefunden hat.

7 u. 8.

9 höret das Wort der Wahrheit und empfanget die Erkenntnis des Höchsten!

vgl. 35.

10 Euer Fleisch wußte nicht, was ich euch sage, . . .

11 Bewahrt mein Geheimnis, die ihr dadurch bewahrt werdet!

13 und erkennet meine Erkenntnis, die ihr mich in Wahrheit kennt.

13

vgl. 6[5] u. 12[3].

50 καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ [μέλι]τι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου, καὶ ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ. Berliner Zauberpapyrus. Reitz. Poim. 228.

51 um der vollkommenen (τέλειος) Zahl (ἀριθμός) der Seelen (ψυχαί) willen, die Mysterien (μυστηρία) empfangen werden, welches sind die Auserwählten. Pistis Sophia 24[12], vgl. 128[11].

52 Wer auf ihn vertraut, wird nicht beschämt, und wer seinen Namen treulich preist, fällt nicht, und wer im Vertrauen auf ihn steht, wird nicht erniedrigt. r. G. 2, 31. Mand. Schr. 56.

53 „εὗρον δὲ ἐκεῖνον, οὗ τὰ ἔργα φῶς ἐστιν καὶ αἱ πράξεις ἀλήθεια, ἃ διαπραττόμενός τις οὐ μεταγιγνώσκει. Ein Jüngling in Acta Thom. 34, p. 151[20] (494[30]).

54 ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια. Acta Thom. 6, p. 109[6] (482[42]). Hochzeitslied der Sophia.

55 Gebt mir den ewigen Siegeskranz wider jede feindliche Macht und Gewalt. Acta Phil. 38, (Anz. 40).

56 ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς. Lied von der Perle. Acta Thom. 110, p. 222[2] (523[3]).

57 ἐπὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) ὁ μόνος ἀγαθὸς πατὴρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν. Aus Valentins Briefen. Clemens Alex. Stromata II, 20, 114. (Hgf. 296[12]), vgl. Mand. Rel. 134. r. G. 176, 6.

58 Thomas „ὁ συνεργὸς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος καὶ πραθεὶς πολλοὺς εἰς ἐλευθερίαν εἰσήγαγες. Acta Thom. 39, p. 156[15] (496[33]), vgl. auch 142.

59 ἐπικαλούμεθά σε, δέσποτα, θεὲ θεῶν, ⟨κύριε⟩ . . . ἀμίαντε . . . . ὑγίαν καὶ σωτηρίαν παράσχου. Gebet christl. Gnostiker. (Reitz. Poim. 186, Anm. 4).

60 du bist allein der . . . Unbefleckte (der Herr des Alls). U. altgnost. Werk 361[1].

61 μὴ οὖν λυπείσθω ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν θεός, ὁ εὔσπλαγχνος, ὁ ἐλεήμων, ὁ ἅγιος, ὁ καθαρός, ὁ ἀμίαντος, ὁ ἄϋλος, ὁ μόνος, ὁ εἷς . . . . ὁ ἄδολος. (Jesus). Acta Joh 107, p. 204[11] (456[34]), vgl. r. G. 3, 63; Mand. Schr. 108.

17 damit sie meine heilige Milch tränken, auf daß sie durch sie lebten.

21 und mein sind sie und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt.
zu 8.[26] vgl. P. 67.

Ode 9.

7 daß alle, die (es) hören, nicht in Kampf geraten, und wiederum die, die ihn erkannt haben, nicht zugrunde gehen, und daß die, die hinnehmen, nicht beschämt werden.

8 ein ewiger Kranz ist die Wahrheit: wohl denen, die ihn auf ihr Haupt setzen!

11 setzt auf den Kranz in dem wahren Bunde des Herrn!

12 und alle die, die gesiegt haben, werden eingeschrieben in sein Buch.

Ode 10.

1 Der Herr . . . hat mein Herz geöffnet durch sein Licht und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben;

2 und er hat mir gegeben . . . . . 3 gefangen zu führen eine gute Gefangenschaft — zur Freiheit.

7 und ich war nicht unrein in meiner Liebe (Vergehungen?).

vgl. auch 41, 16 und 18, 9.

62 ἵνα .... καὶ τὸ αὐτοῦ σημεῖον ἐγκαταθήcεcθε ταῖc ὑμετέραιc ψυχαῖc. Acta Thom. 28, p. 145[15] (491[44]), vgl. die „humectatio luminis" bei den Ophiten, Iren. I, 30.

63 καὶ περιτομὴν περιτετμῆcθαι ἡμᾶc βούλεται, ἀλλ οὐχὶ τῆc ἀκρυβιcτίαc τῆc cωματικῆc, ἀλλὰ καρδίαc τῆc πνευματικῆc. Ptolemäus an Flora III, 12, p. 7[26].

64 cὺ εἶ ὁ ἐπουράνιοc λόγοc τοῦ πατρὸc· cὺ εἶ τὸ ἀπόκρυφον φῶc τοῦ λογιcμοῦ, ὁ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆc ἀληθείαc, διῶκτα τοῦ cκότουc καὶ τῆc πλάνηc ... Acta Thom. 80, p. 196[9] (512[15]).

65 ἀλλὰ γὰρ μετὰ τὸ ἐν μήτρᾳ μυcτήρια μυcερὰ εἰcελθεῖν ἀπελούcατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντοc ὕδατοc ἀλλομένου, ὁ δεῖ παντῶc ποιεῖν (lies πιεῖν?) τὸν μέλλοντα ἀποδιδύcκεcθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύcαcθαι ἔνδυμα οὐράνιον. Philos. V, 19. Justin (Hgf. 270 Anm. 454). (Mit dem Tranke zieht der Gott in den Mysten ein und bewirkt ἐνθουcιαcμός, Dieterich M. L. 173.)

66 καὶ παρὰ τῷ νυμφίῳ καταλύων μετὰ τῶν πρωτοκλήτων καὶ πρωτοκτίcτων, φίλων μὲν δι' ἀγάπην, υἱῶν ... τὸ θεοφόρον γίνεcθαι τὸν ἄνθρωπον προcεχῶc ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ καθάπερ cῶμα αὐτοῦ γινόμενον. Excerpta ex Theodoto 27, p. 116[11—17].

67 καὶ εἰc τὸν αἰῶνα cὺν αὐτῷ ἔcονται εἰc ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον. Acta Thom. 7, p. 110[9] (483[19]).

68 (Ἰηcοῦ) „ὁ ἀναπαύcαc με ἐπὶ cὲ τελείωc." Acta Joh 82, p. 192[2] (449[44]).

69 ἐάν γε ὡc καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων cπερμάτων τυχοῦcα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃc. Ptolemäus an Flora V, 11, p. 10[15].

70 ἀνέθαλεν ἡ γῆ coῦ ἐπιλάμψαντοc. Gebet VII an den ἀγαθὸc δαίμων. Reitz. Poim. 29[2].

71 Der Priester „verkündigte die Gnade der Götter und übergoß mich gleichsam wie mit Tau und reinigte mich". Isis-Weihe nach Apulejus. Jacoby M. R. 39. (Zu 13b, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 68. 120. 301.) Vgl. P 37 u. 89.

72 geoffenbart war Mandâ d' Hajê allen Menschenkindern, und er befreite sie von der Finsternis zum Licht. r. G. 179, 7 fg., Mand. Rel. 134.

und es wurden die Spuren des Lichtes auf ihr Herz gebracht.

Ode 11.

1 Beschnitten ward mein Herz ...

3 und ich bin auf dem Wege gelaufen in seinem Heile, auf dem Wege der Wahrheit.
vgl. auch 34[3], 33[8], 38[6].

6 Und redendes Wasser kam meinen Lippen entgegen aus der Quelle des Herrn in Hülle und Fülle;
7 und ich trank und ward trunken von dem lebendigen Wasser, das nicht stirbt. 8 Und meine Trunkenheit war nicht ohne Erkenntnis, sondern ich verließ die Eitelkeit und wandte mich zum Höchsten, meinem Gotte.
9 Und ich ward reich durch seine Gabe, und ich verließ die Torheit, die auf Erden lagert, und ich zog sie aus und warf sie von mir.
10 Und der Herr machte mich neu in seinem Gewande und erwarb mich durch sein Licht, und von oben her schaffte er mir unvergängliche Ruhe.
vgl. 8[26].
ib.
11 Und ich ward wie ein Land, das sproßt und jauchzt über seine Früchte, 12 und der Herr war wie die Sonne über dem Lande.

13 und mein Angesicht hat Tau empfangen.
vgl. 35,6.

15 „wohl denen o Herr, die .... fortgegangen sind von der Finsternis zum Lichte."

73 ὧ τὸ δένδρον τὸ πικρόν, οὗ οἱ καρποὶ αὐτοῦ ἐοίκασιν. Thomas an den Dämon. Acta Thom. 44, p. 161[16] (498[37]).

74 Gleicht nicht den schlechten Pflanzen, die Wasser trinken und ihrem Herrn keine Früchte bringen. r. G. 1, 26, Mand. Schr. 42, vgl. P 89.

75 ὁ cὸc Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ cε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. Propheten-Weihe. Reitz. Poim. 346—347.

76 vgl. die Schilderung des christl. χάρισμα im Hirten des Hermas (Mand. XI, 9): τότε ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται. (Reitz. Poim. 203).

77 ἐκ δὲ φωτὸc . . λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος. κοῦφον δὲ ἦν καὶ δεὺ δραστικόν τε ἅμα. Corp. Herm. I. Poim. Reitz. 329[6].

78 ἵνα εἰς πάντας κατασκηνώσῃ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐν αὐτοῖς ἐνσκηνώσῃ. Acta Thom. 88, p. 203[7] (514[29]).

79 — ihr aber (δὲ) (sc. die Jünger), wenn ihr mein Wort erkennt, werdet den Himmel nach unten führen, und es (sc. das Wort) wird wohnen in euch. Jeû 259[11].

80 Ἔcοπτρόν εἰμί coι τῷ νοοῦντί με. Acta Joh 95, p. 198[12] (453[32]).

81 cὺ δὲ δὸc αὐτοῖc, ὅτι . . . . . τελεcφορήcουcιν ἐν τῷ πατρί cου. Acta Thom. 25, p. 141[9] (490[17]), vgl. ib. 61, p. 178[7] (505[27]).

82 Aufgegangen ist dir die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, um dich zu erlösen (Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten Bd. II[2], p. 19 Acta Phil.).

83 Herr aller Seelen! Wir haben deinen Glanz gesehn und sind aufgelebt; wir haben dein Licht gesehn und sind gläubig geworden; wir haben deinen Lobpreis gehört, und in unser Herz hat sich Treue niedergelassen. r. G. 3, 64. Mand. Schr. 109.

84 und Erlöser aller Gläubigen, und ein Aufrichter aller Guten. r. G. 1, 20, Mand. Rel. 41.

85 Das Licht, in dem keine Finsternis, der Lebende ist er, in dem kein Tod . . . . . der

18 und sie haben die Bitterkeit der Bäume von sich abgewandt.

Ode 12.

1 Er hat mich mit Worten der Wahrheit erfüllt, weil ich sie reden soll. vgl. 20,1.

zu 12,3 vgl. P. 49.

5 denn die Leichtigkeit des Wortes ist unbeschreiblich, und wie sein Ausdruck ist auch seine Leichtigkeit und Schärfe, . .

11 Die Wohnung des Wortes ist der Mensch, und seine Wahrheit ist die Liebe.

Ode 13.

1 Siehe, unser Spiegel ist der Herr.

Ode 14.

7 laß mich durch dich Früchte bringen!

Ode 15.

1 Wie die Sonne die Freude derer ist, die ihren Tag suchen, so ist meine Freude der Herr, weil er meine Sonne ist,

2 und seine Strahlen mich aufgerichtet haben,

und sein Licht alle Finsternis von meinem Angesicht entfernt hat.

Milde ist er, in dem weder Gift noch Bitterkeit ist. r. G. 1, 3, Mand. Schr. 8.

86 Aber nicht bloß mit Gold und Silber werdet ihr eine Seele lösen; sondern mit Treue und Glauben und mit dem reinen Wort des Mundes werdet ihr eine Seele lösen von der Finsternis zum Licht und vom Irrtum zur Wahrheit und von Abtrünnigkeit und Auflehnung zu Gebet und Lobpreis. r. G. 1, 15, Mand. Schr. 27.

87 Αἰνοῦμέν σε πάτερ· εὐχαριστοῦμέν σοι φῶς ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ. Acta Joh 94, p. 197[20] (453[7]).

88 εἴδομεν τὴν ὁδὸν ἣν ἐπλανήθημεν ἀπολέσαντες. Acta Joh 44, p. 172[25] (440[13]). Zu v. 9 vgl. Unbek. altgn. Werk 350[28]? vgl. P 86 und P 166.

89 Die Welt, in der er steht, ist unvergänglich: die Welt des Glanzes und Lichts, in der keine Finsternis .... Die Welt der Sittsamkeit, in der es weder Verwirrung noch Trubel gibt; die Welt der Wohlgerüche, in der es keinen häßlichen Duft gibt; die Welt des ewigen Lebens, in der weder Vergänglichkeit noch Tod; die Welt des lebenden Wassers, durch dessen Kraft die Könige frohlocken; die Welt der Güte, in der keine Schlechtigkeit; die Welt der Treue und des Glaubens, in der keine Falschheit und keine List; die reine Welt, in der keine schlechte Beimischung. r. G. 1, 7, Mand. Schr. 14.

90 In dem Lande des Lichts war das Leben. r. G. 358, 22, Mand. Rel. 28.

91 καὶ ἡ παρουσία μου (sc. τοῦ Νοός) γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες, τετάμενοι πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ. Poimandres Reitz. 335[8].

92 ἡ γὰρ τούτου (sc. οὗ θεοῦ) εὐπρέπεια καὶ τὸ κάλλος κατεπιθύμιόν σε ποιήσει ἵνα αὐτὸν ἀγαπήσῃς. Acta Thom. 36, p. 154[12] (495[35]).

93 μέλλω γὰρ ὑμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πήξαντα τὴν γὴν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ ..... Propheten-Weihe. Reitz. Poim. 346[4].

94 und spanne das Firmament und binde darin

(vgl. v. 10).

v. 2.

38[6], 15[6], 21[2].

v. 2.

6 den Weg des Irrtums habe ich verlassen und bin zu ihm gegangen.

vgl. v. 2 u. 11[16].

vgl. 11, 13.

8 ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte. vgl. 30. vgl. 18[6] und 18[9], 23[2], 28[4].

10 Und empor stieg im Lande des Herrn Leben ohne Tod.

Ode 16.

4 meine Liebe ist ja der Herr, deshalb singe ich ihm.
6 ich öffne meinen Mund und sein Geist redet in mir:

7 die Herrlichkeit des Herrn und seine Schönheit, ...
8 die Fülle seiner Liebe . . .
11 er hat die Erde weit gemacht.

12 er hat den Himmel gespannt

die Sterne und gib Glanz der Sonne und Klarheit dem Mond. r. G. I, 12 (vg. 32), Mand. Rel. 44.

95 Es sprach der hohe Lichtkönig mit seinem Wort, und alles Ding ist durch sein Wort entstanden. r. G. 2, 33, Mand. Schr. 61, vgl. r. G. 1, 12 (ib. 21) und r. G. 1, 4 (ib. 10).

96 und durch sein (sc. Gottes) Wort ist das heilige (ἱερός) Pleroma (πλήρωμα) entstanden. U. altgnost. Werk 338[8].

97 ἅγιος εἶ ὁ λόγῳ cυcτηcάμενος τὰ ὄντα. Gebet an Gott. Poimandres Reitz. 338[7].

98 Richte [die Kronen] auf auf ihren Häuptern. Qol. 10, Mand. Rel. 113.

99 (Jesus) bekränzt (cτεφανοῦν) sie alle (sc. die Jünger) mit Olivenzweigen (-κλάδοι). Und Jesus besiegelte (cφραγίζειν) seine Jünger (μαθηταί) mit diesem Siegel (cφραγίc) .... II. Jeû 308[28].

100 (Wir) „flohen zu dir, standen bei dir und empfingen den unverwelkbaren Kranz, welchen man durch dich (Jesus) gekannt hat". Unbek. altgnost. Werk 347[1].

101 μακάρια τὰ πνεύματα τῶν ἁγίων τὰ καὶ ὁλόκληρον τὸν ἐπουράνιον δεξάμενα cτέφανον ἀπὸ τοῦ προcταχθέντος αὐτοῖc αἰῶνοc. Acta Thom 94, p. 207[13] (516[27]).

102 bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches. II. Jeû 315[4].

103 Zunächst aber mußt du zerreißen das Gewand, das du trägst . . . die Fessel der Vergänglichkeit (= der Leib). Poim.-Schrift. Jacoby M. R. 33.

104 In diesem Jordan wird seine Fesselung ihm abgestreift. Er wird das „Erste Leben" umarmen und erzählen von Fußblock und Fessel, die er trug in der Welt, wird erzählen von der Trübsal, die ihm von seinem Vater widerfuhr. König der Utrâ's wird er genannt werden und über den ganzen Stamm der Seelen Macht erhalten, König genannt werden der Nâsôrâjâ's und Bitte und Lobpreis werden zu ihm aufsteigen. r. G. 311, 4, Mand. Rel. 54 über Ptahil-Utrâ.

105 „Und du [Jesus] hast zerbrochen die oberen Tore (πύλαι) der Finsternis und die gewaltigen Riegel (μοχλοί) des Chaos (χάος)." Pistis Sophia 116[22], vgl. Evangelium Nicodemi.

und die Sterne gefestigt. vgl. v. 16.

[20] und die Welten wurden durch sein Wort und durch den Gedanken seines Herzens.

v. 20.

v. 20.

Ode 17.

[1] Ich ward aber bekränzt durch meinen Gott, mein lebendiger Kranz ist er.

v. 1.

v. 1.

v. 1.

meine Fesseln würden von seinen Händen abgerissen.

v. 4.

v. 4.

[14] und sie versammelten sich zu mir und wurden gerettet.

v. 15?

[8] und ich öffnete Türen, die verschlossen waren. [9] Ich habe zerrissen eiserne Riegel.

106 διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς (Joh 10⁹). Ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή. Philos. V, 8. Naassener (Hgf. Anm. 432).

107 Θύρα εἰμί σοι κρούοντί με. Acta Joh 95, p. 198¹² (453³³).

108 (Ἰησοῦ Χριστέ) ὁ γενόμενος πρόφασις πᾶσι ζωῇ τῇ ἀνθρωπίνῃ .... καὶ λύων πάντας ἐν δεσμῷ ὄντας. Acta Thom. 48, p. 164¹⁸ (500⁷).

109 Ἀληθῶς κύριέ μου ἐδεξάμην τῶν σῶν λόγων τὸν σπόρον, καὶ καρποὺς ἐοικότας τοῦ τοιούτου σπόρου ἀποκυήσω. Acta Thom. 94, p. 207⁶ (516¹¹).

110 οἱ γὰρ ἄνθρωποι διὰ τὴν πλάνην τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς παρεῖδάν σε, σὺ δὲ οὐ παρεῖδες αὐτούς. Acta Thom. 25, p. 140⁶ (490²).

111 Licht über dem Licht, an dem weder Mangel noch Fehl, Lebender, in dem kein Tod, Guter, in dem kein Böses. r. G. 1, 3; Mand. Rel. 41, vgl. P. 61; 89.

112 Richter ist er seines Ortes, in dessen Munde keine Falschheit ist. r. G. 1, 6; Mand. Schr. 12.

113 οὐκ ἔστιν γὰρ φθονερὸς ἀλλ' ἔστιν φιλότιμος τοῖς ἀγαθοῖς. Acta Thom. 159, p. 271² (542⁴).

114 καὶ μὴ λογίσῃ ἡμῶν τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ τὰ πρῶτα σφάλματα ἃ διεπραξάμεθα ἐν ἀγνοίᾳ ὄντες. Acta Thom. 59, p. 177³ (505⁴).

115 ὁ [sc. Ἰησοῦ] ἐμφυσήσας μοι ἑαυτόν .... Acta Joh 82, p. 191²⁷ (449³⁷).

116 ἔλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα. Mithrasliturgie, Dieterich 10²³.

117 Unsterblichkeit kann man gewinnen, indem man an der Brust einer Göttin saugt und mit ihrer Milch die innewohnende Eigenschaft der Unsterblichkeit in sich aufnimmt. Ägyptisch. Wiedemann, Ägypter (Der alte Orient II, 2) nach Dieterich M. L. 101 (das Bild ist echt mystisch und findet sich z. B. auch ähnlich bei unserem deutschen Mystiker Suso).

118 Und er nannte das ⟨Gebiet⟩ zur Rechten „das Gebiet (χώρα) des Lebens." U. altgnost. Werk 360⁸.

119 αὕτη γάρ ἐστιν ἡ πάρθενος ἡ ἐν γαστρὶ

10 und nichts erschien mir verschlossen, weil ich die Pforte zu allem war.

v. 10.

11 und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu befreien.

13 und ich säte meine Früchte in die Herzen und verwandelte sie in mir und sie empfingen meinen Segen und lebten.

Ode 18.

4 Herr, entferne nur nicht dein Wort von mir wegen derer, die unvollkommen sind, 5 auch halte nicht wegen ihrer Werke deine Vollkommenheit von mir zurück.
6 Das strahlende (Licht) werde nicht von der Finsternis besiegt.
9 Du bist mein Gott: Trug und Tod sind nicht in deinem Munde.

v. 9.

v. 8 u. 9.

18 und sie haben über die gelacht, die im Irrtum wandelten.

19 sie aber redeten Wahrheit infolge des Hauches, den der Höchste in sie gehaucht.

Ode 19

v. 1—5.

vgl. P. 18 u. 50.

5 und die, welche sie annehmen, sind in der Vollkommenheit der rechten (Seite).
6 geschwächt ward (?) der Leib der

ἔχουσα καὶ cυλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱὸν οὐ ψυχικόν, οὐ cωματικόν, ἀλλὰ μακάριον Αἰῶνα Αἰώνων. Naassener Predigt. Reitz. Poim. 96, Anm. 6.

120 εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύcαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ cωλῆνος ὁδεύει. (Als Beispiel von gnostischem Doketismus.) Ptolemäus. Iren. I, 7, 2 (Hgf. Anm. 609).

121 neque vocem illius audivimus, neque obstetrix subiit. Ascensio Isajae 11, 14, in den Petrusacten zitiert (Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten II, 269).

122 δέξαι λογικὰc θυcίας ἁγνὰc ἀπὸ ψυχῆc καὶ καρδίας πρόc cε ἀνατεταμένης, ... Gebet des Mysten. Reitz. Poim. 338[10].

123 καὶ γὰρ προcφορὰc προcφέρειν προcέταξεν ἡμῖν ὁ cωτήρ, ἀλλὰ οὐχὶ τὰc δι' ἀλόγων ζῴων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἴνων καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριcτίαc καὶ διὰ τῆc εἰc τοὺc πληcίον κοινωνίαc καὶ εὐποιΐαc. Ptolemäus an Flora III, 11 (p. 7[21]), vgl. P. 75.

124 Und nicht opfert man Schlachtopfer vor ihm und nicht ißt man Fleisch gar sehr, und nicht trinkt man begehrlich Wein. r. G. 1, 6. Mand. Schr. 13; vgl. P. 86.

125 Wohl den Vollkommenen, die dich kannten mit reinem Herzen ... r. G. 1, 5. Mand. Schr. 11.

126 ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάριcον τοὺc νεφροὺc αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν ... Acta Thom. 27 p. 143[2] (491[4]).

127 seht ihr einen Nackten, so legt Kleider und Gewänder um seinen Nacken. r. G. 1, 16. Mand. Schr. 28.

Man vergleiche zu Ode 20 auch die mannigfachen Parallelen bei den Essäern Philos.

128 Anbetet und preist die Utrâs, damit sie euch zum Helfer seien, Helfer und Stütze vom Ort der Finsternis zum Ort des Lichts r. G. 6. Trakt. Mand. Rel. 39.

129 ἐcμὲν .... τοῦ cῴζοντοc, δι' οὗ τὸν ἀπολλύντα ἐγνωρίcαμεν· τοῦ φωτόc, δι' οὗ τὸ cκότοc ἐρρίψαμεν. Acta Andr. 1, p. 38[14] (465[12]).

130 Während die Gemeinde Klagelieder singt, befreit der Priester durch eine Zauberhand-

Jungfrau, und sie empfing und gebar.

[7] und sie .... gebar einen Sohn, ohne zu leiden.

[8] und weil .... sie keine Geburtshelferin gesucht hatte.

Ode 20.

[1] und ihm (Gott) bringe ich dar das Opfer seines Gedankens.

v. 1.

[2] denn nicht wie die Welt, auch nicht wie das Fleisch ist sein Gedanke, auch nicht wie die, die fleischlich Dienst tun.

[3] das Opfer des Herrn ist Gerechtigkeit und Reinheit des Herzens und der Lippen.

[4] bringe deine Nieren dar ohne Makel.

[6] auch sollst du ihn nicht ermangeln lassen der Decke für seine Blöße.

Ode 21.

[1] Meine Arme habe ich zur Höhe emporgehoben, zur Gnade des Herrn .....

[3] und ich habe die Finsternis abgetan und das Licht angezogen.

[3] und es wurden mir Glieder zu meiner Seele.

lung den Gott aus den Banden des Todes und fügt die Glieder des zerstückelten Leichnams zusammen, d. h. er belebt sie. Kulturgebrauch der Attisgemeinde nach Reitz., M. R. p. 52.

131 cυνηcθῶμεν ἑαυτοῖc ἐπὶ τῇ ἐκείνου ἀφθόνῳ κοινωνίᾳ. εἴπωμεν ἑαυτοῖc· Μακάριον ἡμῶν τὸ γένος, ὑπὸ τίνος ἠγάπηται; Acta Andr. 1, p. 38[4] (464[24]).

[4] Und gar sehr war mir hilfreich der Gedanke des Herrn und seine unvergängliche Gemeinschaft.

Ode 22.

132 Ich preise (ὑμνεύειν) dich; durch dein Gebot (Beschluß) hast du mich herausgeführt aus dem höheren Äon (αἰών), der oberhalb, und hast mich zu den Örtern (τόποι), die unterhalb, hinabgeführt. Und wiederum durch dein Gebot hast du mich aus den Örtern (τόποι), die unterhalb, gerettet. Pistis Sophia p. 99[30].

[1] Er (ist's), der mich von der Höhe herabführt, und aus den Tiefen hinaufführt.

133 ὁ θεὸc ὁ τὰ ὕψη ἔχων καὶ τὰ βάθη μὴ λανθάνων. Acta Thom 123 p. 232[17] (528[26]) (Ein Gang zum Land des Todes und zurück zum Licht wurde in den Mithrasmysterien irgendwie dargestellt. Dieterich M. L. 162. Vgl. auch die Isis-Weihe des Apulejus.)

v. 1.

134 und warf sie (sc. die Seele) in den Körper Adams hinein. r. G. 8, 172, Mand. Schr. 190; vgl. r. G. 10, 1. Pistis Sophia 178[4].

[2] und er (ist's), der die in der Mitte befindlichen Dinge sammelt und mich (hinein-)wirft.

135 ὁ νικήcαc τὸν ἀντίδικον αὐτῆc ἐπὶ cὲ καταφυγούcηc. (Jesus). Acta Joh 112, p. 211[10] (458[14]).

[3] er (ist's), der meine Widersacher und Gegner zerstreute.

136 Und ich führte die Pistis Sophia aus dem Chaos heraus, indem sie . . . auf die Emanation (προβολή) mit dem Basiliskengesicht, der sieben Köpfe hat, trat. Pistis Sophia 91, 7; vgl. 100[5]; 88[34]; 208[4].

[5] er (ist's), der durch mich den siebenköpfigen Drachen niederwarf,

137 καὶ ὅλη ἡ ῥίζα αὐτοῦ [sc. des Satans] ἀπορρηθήτω. Acta Joh 114, p. 214[11] (459[5]); vgl. Basilides, Epiphan. haer. XXIV, 6 (Hgf. 210).

und du hast mich über seine Wurzeln gestellt, daß ich seinen

138 mit dem Samen (cπέρμα) der Schlechtigkeit (κακία). Pistis Sophia 218[36].

Samen vernichten sollte.

139 „Du zertrittst die Hölle." Gebet des Mysten an Isis, nach Apulejus. Jacoby M. R. 16.

140 und (sc. du hast) meinen Weg gerade gerichtet, um mich aus dem Chaos (χάος) zu führen. Pistis Sophia 100[13].

[7] und es ebnete deine Hand den Weg für die, die an dich glauben.

141 Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, ὁ cυνοδοιπόρος τῶν αὐτοῦ δούλων, ὁ ὁδηγῶν καὶ εὐθύνων τοὺc εἰc αὐτὸν πιcτεύοντας, ἡ καταφυγὴ καὶ ἡ ἀνάπαυcιc τῶν τεθλιμ-

v. 7.

11[10].

μένων, ἡ ἐλπὶc τῶν πενήτων καὶ λυτρωτὴc τῶν αἰχμαλώτων, ὁ ἰατρὸc τῶν ἐν νόcῳ κατακειμένων ψυχῶν καὶ cωτὴρ πάcηc κτίcεωc. Acta Thom. 10, p. 114[5] (484[16]).

142 „Ὁδὸc εἰμί coι παροδίτῃ." Jesus. Acta Joh 95, p. 198[13] (453[34]).

143 ὁ ἄθραυcτόν μου τὴν πρὸc cὲ πορείαν καταρτίcac. Acta Joh 113, p. 213[9] (458[38]).

144 Und er gab ihnen das Lob, die Freude, den Jubel, die Fröhlichkeit, den Frieden (εἰρήνη), die Hoffnung (ἐλπίc), den Glauben (πίcτιc), die Liebe (ἀγάπη) und die unveränderliche Wahrheit (ἀλήθεια). Und dies ist die Neunheit (ἐννεάc), die denen, welche vor der Materie (ὕλη) geflohen waren, geschenkt ist (χαρίζecθαι). Und sie wurden selig (μακάριοι) und vollkommen (τέλειοι) und erkannten den wahren (ἀλήθεια) Gott. U. altgnost. Werk 357[1].

145 ὁ ἔνδοξοc καὶ χαρὰν παρέχων τοῖc ἰδίοιc τὴν μηδέποτε παρερχομένην, καὶ ἄνεcιν τὴν μηδ' ὅλωc θλίψιν ἔχουcαν. Acta Thom. 38, p. 157[11] (497[1]); vgl. P. 89.

146 (Ἰηcοῦ) τῶν ἰδίων χάριc. Acta Joh 112, p. 212[4] (458[20]).

147 (δοξάζομεν) . . . τὸν δι' ἡμᾶc λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαριcάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυcιν, τὴν γνῶcιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρηcίαν, τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰc cὲ καταφυγήν. Acta Joh 109, p. 208[2] (457[25]).

148 Und der Authades sandte aus der Höhe aus dem dreizehnten Äon (αἰών) und sandte eine andere große Lichtkraft. Sie kam herab zum Chaos (χάοc) wie ein fliegender Pfeil, damit er seinen Emanationen (προβολαί) helfe (βοηθεῖν). Pistis Sophia 88[24].

149 ⟨Mein Brief ist ein Brief⟩ den der König versiegelt hat . . . ⟨Er flog wie der Adler, der König alles Geflügels. Er flog und ließ sich bei mir nieder. Und wurde ganz Rede⟩. Lied von der Perle; Acta Thom. 111 syr. Version. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 523[6].

150 und wenn sie (sc. die Seele) . . . das Mysterium (μυcτήριον) der Auflösung aller Banden und der Siegel (cφραγῖδεc), die an dem

17[11].
18[3].
41[12].

[11] unvergänglich geworden ist dein Weg und dein Antlitz.

Ode 23.

[1] Die Freude ist (Besitz) der Heiligen . . .
[2] die Güte . . . .
[3] die Liebe . . .
[4] . . . die Erkenntnis . . .
vgl. 32 u. a.

[2] die Güte ist (Besitz) der Auserwählten, und wer wird sie nehmen außer denen, die sich von Anfang an auf sie verlassen?

vgl. v. 1—4 u. a. m.

[5] und sein Gedanke war wie ein Brief; sein Wille stieg herab von der Höhe und ward wie ein Pfeil vom Bogen gesandt, der mit Gewalt geschossen wird.

[8] weil sie keine Macht hatten, sein Siegel zu lösen.

ἀντίμιμον πνεῦμα gebunden sind, nicht gefunden hat . . . Pistis Sophia 190[36].

151 Und auf dem Wege fand ich meinen Brief ⟨vor mir⟩ . . . . führte er mich auch durch das von ihm ausgehende Licht. Acta Thom. 111 Hennecke 523[36].

152 τὸν τῆς ἀληθείας υἱόν . . . Acta Thom. 34, p. 152[4] (494[35]).

153 und die, welche mein Licht von mir zu nehmen wünschen, mögen kraftlos werden. Pistis Sophia 60[2].

154 „hat einer Kenntnis von diesem Kapitel so wird er obsiegen auf Erden und in der Unterwelt, und es wird ihm gelingen alles Tun der lebenden Menschen, denn es ist ein Schutzmittel des großen Gottes. Gefunden war dieses Kapitel in der Stadt Chmunu (Hermopolis magna) auf einem Ziegel“ . . . . in einem Paralleltext: „in eigenhändiger Schrift des Gottes“. Ägypt. Totenbuch. Reitz. Poim. 18 (Anm. 8).

155 Πῶς οὖν τὴν μὲν ὄψιν τὴν φωτεινὴν ἰδόντες οὐκ ἐξεπλάγησαν, τὴν δὲ φωνὴν ἀκούσαντες ἔπεσον ἐπὶ γῆν; ὅτι ὦτα τυγχάνει ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν καὶ ἡ παρὰ δόξαν φωνὴ μᾶλλον ἐκπλήσσει. ὁ δὲ Ἰωάννης τῆς φωνῆς ἀκούσας οὐκ ἐφοβήθη. Excerpta ex Theodoto 106[26]. Ausgeschmückte Taufgeschichten Mandâ d'Hajjês (des mand. Erlösers) bei den Mand. recht beliebt; vgl. Mand. Schr. 200—201.

156 ich werde die Örter (τόποι) des Authades und aller seiner Archonten (ἄρχοντες) versiegeln (σφραγίζειν). Pistis Sophia 108[26].

157 καὶ δός μοι τὴν πρὸς σὲ ὁδὸν ἀνύβριστον καὶ ἀνεπηρέαστον διανύσαι, ἀπολαμβάνοντα ἅπερ ὑπέσχου τοῖς καθαρῶς βιοῦσιν καὶ σὲ μόνον ἀγαπήσασιν. Acta Joh 114, p. 214[12] (459[6]); vgl. P. 36.

158 δόξα καὶ εὐφημία τῇ ἀνόδῳ σου τῇ ἐπὶ τοὺς οὐρανούς. Acta Thom. 80, p. 196[6] (512[11]).

159 τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς αξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ; — Poimandres an den Empfänger der Offenbarung. Reitz. Poim. 336[25].

160 „Herr Jesus, du Lebendiger, dessen Güte (— ἀγαθός) ausgebreitet ist über die, welche

[9] es gingen aber hinter dem Briefe her, die ihn gesehen hatten.

[16] und der Sohn der Wahrheit vom Vater, dem Höchsten.
[18] und es wurden kraftlos die, die verfolgten.

[19] Es war aber der Brief eine große Tafel und geschrieben mit dem Finger Gottes vollständig.

Ode 24.

[1] Die Taube flog über dem Gesalbten, weil er ihr das Haupt war. Und sang über ihm und ihre Stimme ward gehört.
[2] Und es fürchteten sich die Bewohner, und es erzitterten die Ansiedler.

[5] zu der Lesart: Man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn und es gingen . . . .
[10] weil der Herr seinen Weg kundgetan und seine Güte weit ausgebreitet hat.

v. 10.

v. 10.

v. 10.

seine Weisheit (σοφία) und seine Gestalt, in der er leuchtete, gefunden haben, . . . Gebet der Apostel. Jeû 258[28].

161 Und es (sc. das Licht) hat ferner zerrissen alle meine Bande und mich heraufgeführt aus der Finsternis und der Bedrängnis des Chaos (χάος). Pistis Sophia p. 116[18]; vgl. auch ib. 100[2].

162 sie (sc. die Abflußkraft) leuchtete zu meiner Linken und zu meiner Rechten und umgab mich auf all meinen Seiten, damit kein Teil (μέρος) von mir lichtlos wäre. Gebet der Pistis Sophia. P. S. 96[14]; vgl. ib. 90[20].

163 „Hernach warf er ihm den häutigen Mantel um, nämlich den Körper des Fleisches"; bei den Valentinianern nach W. Schultz, Dokumente der Gnosis 1910 p. 173.

164 οὐ χωρεῖ μου τὸ στόμα εὐχαριστῆσαι σοι οὐδὲ ἡ διάνοιά μου ἐνθυμηθῆναι περὶ τῆς ἐμῆς σπουδῆς. Acta Thom. 145, p. 252[1] (536[24]); vgl. ib. 80, p. 195[13] (511[44]).

165 „Ich aber bin zu geringen Geistes, Dir würdig zu danken, und mein Gut ist viel zu klein, Dir rechte Opfer zu bringen; nicht habe ich der Rede Fluß, in Worten zu sagen, was ich von Deiner Herrlichkeit fühle; ein tausendfacher Mund und eine tausendfache Zunge, eine ewige Reihe unendlicher Gebete, sie reichten doch nicht aus." Gebet an Isis (Apulejus), Jacoby, M. R.

166 Aber da ist keiner, der in erschöpfender Weise sagen könnte von Deiner Macht! Wohl dem, der dich kennt, und wohl dem, der mit Deiner Erkenntnis redet, und wohl dem, der dich versteht . . . Wohl dem, der Kunde gibt von Deiner Weisheit und erlöst wird von dem Irrtum und von der Verwirrung dieser Welt. Wohl den Vollkommenen, Treuen und Gläubigen, die dich kennen und dich verstehn, die in Reinheit emporsteigen [und] sehn den Ort des Lichts! r. G. 1, 11—12. Mand. Schr. 21.

167 und wie er sich über sie wie ein Vogel, der seine Fittiche über seine Jungen ausbreitet, ausgegossen hat. U. altgnost. Werk 357[30].

168 Gelobt seist Du Sohn, Frucht des Vaters, der seine Auserwählten unter seinen Flügeln

Ode 25.

[1] Ich ward aus meinen Banden gerettet, und bin zu dir geflohen, mein Gott, [2] weil Du meine rettende Rechte warst und mein Helfer.
[7] Eine Leuchte setztest Du mir zu meiner Rechten und zu meiner Linken,
daß nichts an mir lichtlos wäre.

[8] und er hob von mir empor die Kleider, die Felle.

Ode 26.

[8] wer ist's, der die Lieder des Herrn schreiben, oder wer ist, der sie lesen könnte?

[10] oder wer (ist), der auf dem Höchsten ruht, daß er aus seinem Munde reden könnte?

v. 8.

v. 10.

[13] denn es genügt zu erkennen und zu ruhen.

15[6].

vgl. 35.

Ode 28.

[1] Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen sind, . . .
[2] so sind auch die Flügel des Geistes über meinem Herzen.

6. 2. 1912.

verbirgt und der den Willen seines Vaters vollbracht und seine Geliebten erlöst hat. Acta Thomae, syr. Version, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen S. 593.

169 τουτέστι διὰ πίστεως εἰς ἀνάπαυσιν, ὅσαι γε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ πᾶσαι. Heracleon, Origenes in Joan. XIII, 41 (Hgf. 490[24]); vgl. P. 89.

170 Trenne mich nicht von dir . . . Gebet Johannes des Täufers r. G. 193, 1 f. Mand. Rel. 33.

171 Sie (die Großen) gaben mir das Margnâ (= Stab) des lebenden Wassers, den Stock, durch welchen die Rebellen bezwungen werden. r. G. 80,2. Mand. Schr. 182 Anm. 3.

172 καὶ πρὸς αὐτὸν ἐπίστρεψον καὶ οὐ καταλείψαι σε. Acta Thom. 36, p. 154[11] (495[35]).

173 τότε γὰρ ἐπέγνωσαν ὅτι ⟨ὅ⟩ εἶσιν, χάριτι τοῦ πατρός εἶσιν, ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ καὶ γνῶσις. Excerpta ex Theodoto 91. p. 117[8].

174 Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸν ἐχθρὸν καταστρέψασα, καὶ ἡ φωνὴ . . . . . Acta Thom. 10, p. 115[1] (484[27]).

175 Möge ihre Kraft wie Staub werden. Gebet der Pistis Sophia p. 58[1].

176 bei der Quelle (πηγή) von Lebenswasser. U. altgnost. Werk 362[5]; vgl. ib. 340[16].

177 Ἔλθετε τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων, τὰ ὄντα ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ἀποσταλέντα ἡμῖν· ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐκείνης ἐρχομένη τῆς τὰ πάντα νικώσης καὶ ὑποτασσούσης τῷ ἰδίῳ θελήματι. Acta Thom. 52, p. 168[15] (501[42]).

178 πότισον δὲ αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀμβροσιώδους σου πηγῆς τῆς μὴ τεθολωμένης μήτε λεγούσης. Acta Thom. 25, p. 140[13] (490[7]); vgl. 147, p. 256[8] (537[26]).

179 Der Jordan des lebenden Wassers, aus dem ich Reinheit genommen habe. L. G. 116, 17. Mand. Rel. 68 Anm. 2.

180 ὦ Ἰησοῦ Χριστὲ . . . . . ὁ σωτὴρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν· ἡ βρύσις ἡ γλυκεῖα καὶ ἄληκ-

v. 2.

4 ich ward gläubig, deshalb ward ich ruhig.

6 und das Schwert wird mich nicht trennen von ihm noch der Säbel.
13 ich aber hielt Wasser in meinen Händen.
vgl. 29, 7—9.

Ode 29.

1 Der Herr ist meine Hoffnung, ich werde nicht zu schanden werden durch ihn. 2 denn nach seiner Herrlichkeit machte er mich, und nach seiner Güte gab er mir auch . . . . . .

10 und der Herr warf meinen Widersacher (nieder) durch sein Wort.

10 und er (sc. der Widersacher) wurde wie Staub, den der Wind fortträgt.

Ode 30.

1 Füllt euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herrn, weil sie für euch geöffnet ist!
2 Und kommt, all' ihr Durstigen, und nehmt den Trank, und ruht aus an der Quelle des Herrn,

3 weil sie schön ist und rein und die Seele beruhigt; denn viel lieblicher als Honig ist ihr Wasser.

v. 3.

τος, ἡ πηγὴ ἡ εὐκατάστατος καὶ καθαρὰ καὶ μηδέποτε θολουμένη. Acta Thom. 39, p. 157[5] (496[44]).

181 Sender des lebenden Wassers. r. G. 3, 63. Mand. Schr. 108.

182 . . . welche in der obern Höhe, . . ., im Norden sind, dem Ort, von wo das lebende Wasser kommt, durch welches alle Welten (oder Wesen) prangen. r. G. 282 f. Mand. Rel. 69 Anm. 3.

183 ἐπειδὰν δὲ ὀμόσῃ τοῦτον τὸν ὅρκον, εἰσέρχεται πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ βλέπει, ὅσα ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε . . . . καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου. Justin. Philos. V, 27 (Hgf., Anm. 456).

184 Die Jordane der Lichtwelten sind weiße Wasser, voll, weißer als Milch, kalt und schmackhaft . . . r. G. 9, 7. Mand. Rel. 42, vgl. v. 7.

185 „der heilige Vater". U. altgnost. Werk 350[12].

186 Ihr aber, meine Jünger (μαθηταί), wenn ihr diese (sc. Siegel) empfanget und aus dem Körper (σῶμα) gehen werdet, werdet reines (εἰλικρινής) Licht werden. 2. Jeû 315[22].

187 σὺ εἶ κύριε ὁ ἐν πᾶσιν ὢν. Acta Thom. 10, p. 114[15] (484[24]).

188 ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου . . . Weihgebet. Acta Thom. 27, p. 142[14] (490[40]).

189 Auftrag von dem „Leben" an Mandâ d' Hajjê, um der Seele „eine wundersame Stimme" zu rufen, d. h. ihr die wahre Religion zu verkündigen. Mand. Rel. 37.

190 φωνὴ ἐξελθοῦσα ἐξ ὕψους (s. Lesarten). Acta Thom. 156, p. 264[20] (540[19]).

191 Τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες φθοράν. —

Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, . . . ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρά-

v. 3.

[5] weil sie von den Lippen des Herrn hervorgeht . .

[6] und sie kam endlos und unsichtbar, und bis sie in die Mitte (hin-) gegeben war, kannte man sie nicht.

[7] wohl denen, die von ihr getrunken und an ihr ausgeruht haben.

v. 3.

Ode 31.

[5] weil sein heiliger Vater . . .

Ode 32.

[1] den Seligen (wird) . . . . Licht (zuteil) von dem, der in ihnen wohnt.

v. 1.

[2] durch die heilige Kraft des Höchsten.

Ode 33.

[3] und er stellte sich auf eine hohe Spitze, und ließ seine Stimme von einem Ende der Erde bis zu ihrem (anderen) Ende (ertönen), [4] und er zog zu sich alle die, die ihm gehorchten.

[6] (ihr) Menschensöhne, bekehrt euch, und (ihr) Töchter von ihnen, kommt! [7] und verlaßt die Pfade dieses Verderbens, und nähert euch mir, und ich werde bei euch eintreten und euch aus dem Untergang herausführen

[8] und euch weise machen in den Pfaden der Wahrheit. Ihr werdet nicht ins Verderben geraten, auch nicht zugrunde gehen.

φηcαν ἐκ τοῦ ἀμβροcίου ὕδατος. Corp. Herm. Reitz. Poim. 337[11—22]; vgl. P. 64.

192 ὁ λυτρούμενος ἀπὸ τῆς πλάνης τοὺς ἰδίους ἀνθρώπους καὶ ἐλευθερῶν ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ φθορᾶς τοὺς ὑπηκόους καὶ ἐρχομένους εἰς τὸ καταφύγιόν cου. Acta Thom. 67, p. 184[15] (507[38]).

193 ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ cωτηρίους τρεπόμενος, ⟨ὡς⟩ αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύcαντας ἀπὸ τῆς Εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν. Excerpta ex Theodoto 130[20].

194 Der [die Menschen] auf die Wege der Wahrheit stellt, mögen wir nicht fallen von deinen Wegen. r. G. 3, 62. Mand. Schr. 107.

195 welches ist Johannes, der gekommen ist und über den Weg der Wahrheit gepredigt (κηρύccειν) hat, welches Du [Jesus] bist. Pistis Sophia 80[22].

196 Κατ' ἐπαγγελείαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐcτίν, (Christus) .... θέλων ὥcπερ θεὸς πάντας ἀνθρώπους cωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωcιν ἀληθείας ἐλθεῖν τῆς δι' αὐτοῦ τῷ κόcμῳ δι' ὧν εἰργάcατο φανερωθείcης. Ἐβίωνος ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήcεως. Nach Anastasius (Hgf. 437).

197 λάμβανε πρώτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν. Markos. Iren. I. 13, 3; Reitz. Poim. 221.

198 Auch alle Seelen . . ., die die Stimme des Lebens hören und glauben, werden Verbindung haben mit dem Haus des Lebens. r. G. 257. Mand. Rel. 78 Anm. 2.

199 εἰς τοῦτο (τοῦτον = Gott?) οὖν ἐμμείναντες καὶ εἰς τοῦτο οἰκοδομούμενοι ἀκαθαίρετον ὑμῶν τὴν ψυχὴν ἕξετε. Acta Joh 104, p. 202[27] (456[13]).

200 das ἀντίμιμον πνεῦμα „bringt sie [sc. die Seelen] vor die Richterin" (κριτής), die Lichtjungfrau (— πάρθενος). Pistis Sophia 185[4].

201 οἶδεν γὰρ αὐτὸς τὰ ἐγκάρδια ἡμῶν καὶ τὰ τῆς ἐνθυμήcεως βάθη. Acta Thom. 136, p. 243[12] (532[45]).

202 ἰδοὺ ἡ χάρις κατῆλθεν ἐπί cε ... Markos in Iren. I. 13, 3. Reitz. Poim. 221.

203 πίcτευcον οὖν αὐτῷ καὶ cύ, ἵνα ζήcῃc, καὶ εἰς αὐτὸν ἔχε τὴν πεποίθηcιν, καὶ οὐ μὴ ἀποθάνῃc. Acta Thom. 36, p. 154[7] (495[31]).

9 hört mich und laßt euch retten, denn Gottes Güte verkünde ich unter euch, und durch mich werdet ihr gerettet und selig werden.

v. 8.

10 und die, die mich angezogen haben, werden kein Unrecht erleiden, sondern sie werden die neue unvergängliche Welt erwerben.

v. 8.

v. 8.

v. 9.

v. 9.

v. 9.

v. 9.

(eine vollkommene Jungfrau):
10 Euer Richter bin ich.

Ode 34.

3 . . . in der Tiefe eines erleuchteten Gedankens.
6 die Güte ist enthüllt worden zu eurer Rettung. Glaubt und lebt und laßt euch retten!

204 Er gab ihnen Gebet und Lobpreis, das denen in den Herzen wohnt, die da stehen in der Wolke des Lichts. r. G. 1, 2. Mand. Schr. 7; vgl. l. 12. Mand. Rel. 80.

205 Nach Petermann Reisen II, 453 (vgl. Siouffi 150) steht in den mandäischen Sagen dem König Salomo eine solche Wolke zur Verfügung. Mand. Rel. 154, Anm. 1.

206 διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωcιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεcθαι τῷ κριτῇ. Markus, Iren. 13, 6. (Hgf., Anm. 643).

207 „und nicht umhülle mich ihre [der Äonen] finstere Luft.“ Acta Phil. Anz. 40.

208 und sie (sc. die Archonten) tragen die Seelen (ψυχαί), die sie raubend (cτερείμως) entreißen können und verzehren (ἀναλίcκειν) sie durch ihren dunklen Rauch und ihr böses (πονηρός) Feuer. Pistis Sophia 237 30.

209 Maria Magdalena: „Denn meine Brüder predigen (κηρύccειν) es unter dem Menschengeschlecht (— γένος), damit sie (sc. die Menschen) hören und Reue empfinden (μετανοεῖν) und vor den gewaltigen Gerichten (κρίcεις) der bösen (πονηροί) Archonten (ἄρχοντες) gerettet werden und zur Höhe gehen und das Lichtreich ererben (κληρονομεῖν). Pistis Sophia 129 37; vgl. ib. 210 5.

210 δεξώμεθα δρόcον τῆc cῆc χρηcτότητος. Acta Thom. 158, p. 268 9 (541 23); vgl. P. 71.

211 ἐπὶ τούτους γάλακτος τροφὴ ὥcπερ ἀναγέννωμένων. ἐφ᾽ οἷc ἱλαρεῖαι καὶ cτέφανοι καὶ πρὸc τοὺc θεοὺc οἷον ἐπάνοδοc. Aus dem Attiskult. Dieterich M. L. 163.

212 καταξίωcόν με τῆc cῆc ἀναπαύcεωc τὸ ἐν coὶ τέλοc χαριζόμενός μοι, ὅπερ ἐcτὶν ἄρρητος καὶ ἄφθεγκτος cωτηρία. Acta Joh 113, p. 214 1 (458 43).

213 Zum Garten Eden lasse ich euch aufsteigen, zu dem Ort, auf den eure Augen blicken! ... Ich zeige euch das Licht, und Öl und Honig gebe ich euch zu essen ... und Seligkeit werdet ihr finden ... r. G. 233. Mand. Rel. 163.

214 τάc τε τῶν δικαίων ψυχὰc ἀναπαύcecθαι καὶ αὐτοὺc ἐν τῷ τῆc μecότητος τόπῳ. Ptolemäus, Iren. I. 7, 1 (Hgf., Anm. 621); vgl. Ir. I. 7, 5 (Hgf., Anm. 606).

Ode 35.

2 und eine Wolke des Heiles hat er über meinem Haupte hingestellt.

v. 2.

4 und es ging von ihnen Rauch und Gericht aus, aber ich war ruhig nach dem Befehle des Herrn.

v. 4.

v. 4 u. 8.

6 . . . und Milch gab mir der Tau des Herrn.

7 und ich ward groß durch seine Gabe und ruhte aus in seiner Vollkommenheit.

v. 7.

v. 6.
v. 7.

v. 7.

215 „Und die Übergabe selbst werde gleich einem freiwilligen Tod und einer durch Gebet erlangten Errettung gefeiert.“ Isis-Weihe (Apulejus) Jacoby M. R. 38.

216 μετὰ παραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει. Mithrasliturgie (Dieterich 4[7]) ἵνα νοήματι μεταγεννηθῷ. ib. 4[13].

217 οὐ δύναται οὖν, φησί, σωθῆναι ὁ (μὴ) τέλειος ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῇ διὰ ταύτης εἰσελθὼν τῆς πύλης. Naassenerpredigt. Reitz. Poim. 92, Anm. 3.

218 σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. Papyrus Mimaut. Reitz. M. R. 114.

219 ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς λόγος υἱὸς θεοῦ. Poimandres. Reitz. Poim. 329[16].

220 καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσιν τὸν πατέρα. Poimandres. Reitz. Poim. 336[19] zu 36, 6; vgl. P. 86.

221 Parmenides fährt auf rossebespanntem Wagen zum Licht; dort empfängt er eine Offenbarung von der Wahrheit. Pythagoreisch-orphische Mysterienkreise Dieterich M. L. 197 nach Diels Parmenides, 16 f.

222 καταγώγιον καὶ λιμὴν τῶν διϊόντων ἀρχόντων χορῶν. Acta Thom. 156, p. 265[1] (540[19]).

223 Und innerhalb von diesen (sc. schuf er) die leibhaftige Wahrheit (ἀλήθεια); U. altgnost. Werk 362[9].

224 καὶ ἐρχομένου μου πρός σε ὑποχωρησάτω πῦρ, νικηθήτω σκότος· ἀτονησάτω χάος· μαρανθήτω κάμινος· σβεσθήτω γεέννα. Acta Joh 114, p. 214[4] (458[45]).

225 „Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου καὶ ἐλπὶς καὶ λυτρωτὴς καὶ ἡγεμὼν καὶ ὁδηγὸς ἐν πάσαις ταῖς χώραις. σὺ ἔσο μετὰ πάντων τῶν ὑπηρετουμένων σε καὶ ὁδήγησόν με σήμερον ἐρχόμενον πρὸς σέ.“ Acta Thom. 167, p. 281[6] (543[45]).

226 ἀλλὰ μᾶλλον πιστεύσατε εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃν κηρύσσομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ ἐλπὶς ὑμῶν εἰς αὐτὸν ἔσται (vgl. O. 29[1]) καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ζωὴν ἔχητε (vgl. O. 41[3]) εἰς αἰῶνας αἰώνων, ἵνα αὐτὸς ἡμῖν συνοδοιπόρος γένηται ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ τῆς πλάνης καὶ λιμὴν ὑμῖν γένηται εἰς

Ode 36.

[3] er [der Geist] gebar mich vor dem Angesicht des Herrn, und während ich ein Menschenkind war, wurde ich das glänzende (Licht), der Sohn Gottes, genannt.

v. 3.

vgl. 42.

v. 3.

v. 3.

[4] indem ich pries unter den Preisenden.

Ode 38.

[1] Ich stieg empor zum Lichte der Wahrheit wie auf einem Wagen. [2] Und die Wahrheit führte und brachte mich und ließ mich Schluchten und Spalten überschreiten und rettete mich aus Felsen und Tälern (oder Wellen), [3] und sie ward mir zum Werkzeug (oder „ein Hafen“) der Rettung und setzte mich auf die Arme des unsterblichen Lebens.

v. 2.

ταύτην τὴν θορυβώδη θάλασσαν. ἔσται δὲ ὑμῖν καὶ πηγὴ βρύουσα ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ τῇ διψαλέᾳ. Acta Thom. 37, p. 155[11] (496[8]).

227 Denn das Übel der Unwissenheit überschwemmt die ganze Erde und verderbt die Seele, die im Leibe eingeschlossen liegt, und hindert sie zu landen in den Häfen des Heils. Laßt euch doch nicht fortreißen von der starken Strömung (vgl. Ode 39!), benutzt den Gegenstrom, alle, die ihr könnt, gewinnt den Hafen des Heils und, seid ihr eingegangen in diesen, so suchet einen Führer, der euch zu den Toren der Erkenntnis führen wird, wo das strahlende Licht ist, rein von aller Finsternis, wo keiner mehr trunken, alle aber nüchtern sind und mit dem Herzen anschauen den, der betrachtet werden will. Corp. Herm. Jacoby, M. R. 32—33.

228 φεῦγε ἀπάτη, ἀλήθεια παραγίνεται. ἰδὲ πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται, ὦ τέκνον, παραγινομένης τῆς ἀληθείας. Prophetenweihe. Corp. Herm. Reitz. Poim. 343[7]; vgl. P. 64.

229 Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ δαίμων ἔκλαιεν λέγων· Ἀφίημί σε τὴν καλλίστην μου σύζυγον, ἣν πρώην πολλῷ χρόνῳ εὗρον καὶ ἀνεπάην . . . . . ἐγὼ δὲ ἀπελεύσομαι καὶ ζητήσω σου ὁμοίαν. Acta Thom. 46, p. 162[26] (499[15]).

230 In diesen Gestalten kommt er (sc. der betrügerische Messias-Jesus) und macht Gefangene in der Welt und verführt [eine Anzahl] von den Menschenkindern, und belehrt sie mit seiner Weisheit. r. G. 2, 55. Mand. Schr. 90; vgl. r. G. 2, 51, ib. 85.

231 und [sc. die Dämonen des Nireg] verführen die Welt und verführen die Herzen der Menschenkinder und machen sie trunken mit der Trunkenheit der Wollust und mit dem Luxus des Goldes und des Silbers. r. G. 2, 60. Mand. Schr. 99.

232 Ἰησοῦ „ὁ καλούμενος πλάνος καὶ τοὺς ἰδίους λυτρούμενος ἀπὸ τῆς πλάνης. Acta Thom. 48, p. 164[20] (500[9]).

233 ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; Corp. Herm. VII, 1. Reitz. M. R. 120 (Jakoby M. R. 32).

v. 2 u. 3.

v. 3.

[4] Und sie ging mit mir und schaffte mir Ruhe und verließ mich nicht, daß ich mich verirrte, weil sie die Wahrheit war.

[5] und ich irrte in nichts, weil ich ihr gehorchte, denn der Irrtum floh sie und begegnete ihr nicht.

[9] und den Verderber des Verderbens sah ich, während die Braut geschmückt war, die verdorben ist, und den Bräutigam, der verdirbt und verdorben ist.

[11] und sie erschienen als der Geliebte und seine Braut, und sie führen die Welt in die Irre und verderben sie.

[12] und sie laden viele zum Gelage,
[13] und sie geben ihnen ihren Taumelwein zu trinken,

daß sie ihre Weisheit und ihren Verstand ausspeien,

234 cὺ εἶ κύριε ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου, καὶ διὰ τῶν cῶν χειρῶν πάντα τὰ ἀγαθὰ ἔργα ἀπογεννᾶται. Acta Thom. 10, p. 114[13] (484[22]).

235 Das lebende Wasser, welches die Welt des Sinnlichen von der übersinnlichen Welt scheidet. Baruch-Apokalypse Justins, Reitz. M. R. 97; vgl. P. 227.

236 οὕτωc καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ τὸ τῆc ἀληθείας λαβοῦca cφράγιcμα ‚τὰ cτίγματα τοῦ Χριcτοῦ' περιφέρει. Excerpta ex Theodoto 86, p. 133[6].

237 Und dann kommt Mšihâ der Verführer in einer andern Gestalt, und steht vor euch und spricht zu euch: „Über Wasser gehe ich: kommt zu mir: ihr werdet nicht versinken!" r. G. 2, 89; Mand. Schr. 89.

238 Liebt und belehrt einander und geht (so geht ihr) über das große Meer des Endes, r. G. 1, 8. Mand. Schr. 32.

239 Darauf führte er (der Priester) mich wieder zum Tempel zurück und stellte mich . . . vor die Spuren der Gottheit. Isis-Weihe (Apulejus); Jacoby, M. R. 39.

240 Ich preise ⟨Dich⟩, der . . . . allen Seelen (ψυχαί) Leben verleiht. U. altgnost. Werk 366[9].

241 „Der große Tag der Auferstehung" 2 Tr. 1. 18. Mand. Rel. 197.

242 Steht vor mir! Leuchtet und erleuchtet: Mein Licht soll über euch aufgehn! Dann werden die Angesichter der als gerecht Erprobten leuchten . . . r. G. 176, 6; Mand. Rel. 134; vgl. r. G. 1, 2; Mand. Schr. 6 u. 7.

243 τὸν cκόπον καὶ τὸ θέαμα εἰc τὸν νυμφίον ἔχοντεc, ἵνα διὰ τοῦ θεάματοc αὐτοῦ φωτιcθῶcιν. Acta Thom. 7, p. 110[8] (483[17]); vgl. 153, p. 262[18] (539[35]); 8, p. 110[16] (483[26]).

244 Λύχνοc εἰμί coι τῷ βλέποντί με. Acta Joh 95, p. 198[11] (453[31]).

245 πατὴρ τῆc Ἀληθείαc. valentinianisch. Epiphan. haer. XXXI (Hgf., Anm. 507).

246 οὔτε τῇ κτίcει οὔτε τῷ Δημιουργῷ προcκυνήcετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆc ἀληθείαc. Heracleon. Origenes in Joann. Tom. XIII, 18 (Hgf. 485[19]).

[18] denn er hat die Wurzel gelegt und sie getränkt und sie gefestigt.

Ode 39.

[5] weil als Zeichen an ihnen der Herr ist.

[7] zieht also an den Namen des Höchsten, und erkennt ihn, so werdet ihr ohne Gefahr hinübergehn . . . . [8] überbrückt hat sie der Herr durch sein Wort, und er wandelte und ging über sie zu Fuß.

v. 7.

[9] und seine Fersen (Fußspuren) standen auf dem Wasser . . .

zu v. 10—11 vgl. P. 267.

Ode 41.

[3] Wir leben im Herrn durch seine Güte, und Leben empfangen wir in seinem Gesalbten.

[4] denn ein großer Tag hat uns Licht gebracht.

[6] und es leuchte unser Antlitz in seinem Lichte.

v. 6.

v. 6.

[9] denn der Vater der Wahrheit erinnerte sich meiner.

v. 9.

247 ἐδόξαcαν δὲ καὶ ὕμνηcαν cὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆc ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆc cοφίας. Acta Thom. 7, p. 110[19] (483[31]); vgl. 26, p. 142[2] (490[28]).

248 und ihn erkennen, daß er ihr Vater ist und er sie aus seinem ersten Gedanken (ἔννοια) emaniert (προβάλλειν) hat. U. altgnost. Werk 362[33].

249 [κύριος] ὁ τὸν κόcμον ζωοποιῶν καὶ τὰc ψυχὰc ἐνδυναμῶν. Acta Thom. 10, p. 114[10] (484[19]).

250 in der Ankunft des Erlösers (cωτήρ), des Erretters der Seelen (ψυχαί) . . . Jeû 257[8].

251 (Jesus) — o Licht, das in dem Lichte, das unsere Herzen erleuchtet hat, bis wir das Licht des Lebens empfingen, — o wahres Wort (λόγοc), das durch die Erkenntnis (γνῶcιc) uns die verborgene Erkenntnis des Herrn Jesu, des Lebendigen, lehrt. Gebet der Jünger. Jeû 258[30].

252 ἡμεῖc γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύcιν φαμέν. Valentin nach Eulogius v. Alexandrien. Lib. III bei Photius Bibl. cod 230 (Hgf. 302); vgl. Acta Thom. 25; Acta Joh 77; vgl. P. 61.

253 Die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes. U. altgnost. Werk 336[8].

254 ὁ δὲ Ἰηcοῦc νυμφίοc ἐcτὶν ἀληθινός, εἰc τὸν αἰῶνα παραμένων ἀθάνατοc. Acta Thom. 124, p. 234[1] (529[5]). Auch die Mithrasmysten haben „das Joch auf sich genommen". Reitz. M. R. 7.

255 οὗτοc (sc. Jesus) ἀλήθεια μὴ ψευδομένη καὶ . . . . . οὕτινοc ἰδὼν ὁ ἄρχων ἐφοβήθη καὶ αἱ δυνάμειc αἱ cὺν αὐτῷ ἐταράχθηcαν· καὶ ἐμαρτύρει ὁ ἄρχων τίc ἐcτιν καὶ πόθεν καὶ τὸ ἀληθὲc οὐκ ἔγνω, ἐπειδήπερ ἀληθείαc ἐcτὶν ἀλλότριοc. Acta Thom. 143, p. 250[11] (536[4]).

256 Und er [sc. der Drache] verschlang mich bis zur Hälfte. Und er spie mich aus und warf mich hin. Hibil Ziwâ's Höllenfahrt. Mand. Rel. 215.

257 (Jesus) τῶν ὑπογείων φόβοc. Acta Joh 112, p. 212[3] (458[19]).

258 Θαὺθ ἅγιοc, οὗ οὐδεὶc ὑποφέρει θεῶν τὴν

v. 9.

10 denn sein Reichtum erzeugte mich und der Gedanke seines Herzens.

12 der Retter, der lebendig macht und unsere Seelen nicht verwirft.

vgl. v. 17.
v. 12.

15 und Licht ging auf von dem Worte, das von alters her in ihm war.

16 der Gesalbte ist in Wahrheit einer.

Ode 42.

3 Mein Ausstrecken ist das ausgestreckte Holz . . . .

9 wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, so ist mein Joch auf denen, die mich kennen.

15 und die Unterwelt sah mich und ward elend.

vgl. S. 38.

16 Und der Tod spie mich aus und viele mit mir.

17 Essig und Bitterkeit war ich ihm.

18 Und Füße und Haupt ließ er

ἀληθινὴν ὄψιν ἰδεῖν τοῦ προσώπου. Hermesgebet IV, 2. Reitz. Poim. 22.

sinken, weil sie (er?) mein Antlitz nicht zu ertragen vermochten.

259 Nach deinem Tod wirst Du in die Hölle hinabsteigen und sie von dort hinausziehen, denn die Hölle ist nicht gewöhnt, in sich das Leben aufzunehmen. Und deswegen kommst Du an das Kreuz hinauf, damit Du gleichst den Toten, und daß die Hölle ihren Rachen auftue, Dich aufzunehmen, und daß Du in sie hineintretest und sie ausleerest. Marcioniten (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1908, p. 258).

23 denn wir sehen, daß unser Tod sich dir nicht nähert.

v. 16.

260 Denn er wird meine Füße aus den Banden der Finsternis retten. Pistis Sophia 50[37]; vgl. P. 217.

22 führ uns hinaus aus den Banden der Finsternis.

261 Ich bin erlöst aus den Banden der Finsternis. ib. 98[2]; vgl. ib. 96[2] u. 99[22].

262 Und Jesus taufte (βαπτίζειν) seine Jünger ... und besiegelte (σφραγίζειν) sie auf ihrer Stirn mit dem Siegel (σφραγίς) der Lichtjungfrau, das sie zum Lichtreich rechnen läßt II. Jeû 311[15]. Mithrasmyste bekommt gleichfalls ein Zeichen auf die Stirn (Bousset a. a. O. p. 287).

25 ich aber hörte ihre Stimme und zeichnete auf ihr Haupt meinen Namen.

v. 25.

263 Christus, der Prüfer (δοκιμαστής) genannt wird, der einen jeden prüft (δοκιμάζειν) und ihn mit dem Siegel (σφραγίς) des Vaters besiegelt (σφραγίζειν), indem er sie zu dem ersten Vater, der für sich ist, schickt, ... U. altgnost. Werk 340[4].

v. 25.

264 ἔνιοι δὲ, ὡς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο, οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν (Mt 3,12). Die Karpokratianer. Clem. Alex. Excerpta ex prophet. § 325; ähnlich Epiphan. Haer. XXVII, 5 (Hgf., Anm. 673).

v. 25.

265 Durch diese Auffahrt, in welcher ich aufgefahren bin, mögen auffahren alle getreuen und im Glauben bewährten Männer, die mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet und mit der reinen Taufe getauft sind und über welche der Name des großen Lebens genannt worden ist. r. G. 11, 196; Mand. Schr. 209; vgl. ib. 31; r. G. 1, 18.

v. 25.

266 ὁ πρεσβευτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλεὶς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας, ὃς καὶ τὰς θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκεῖθεν τοὺς ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις ἐν τῷ τοῦ

22 führ uns hinaus aus den Banden der Finsternis und öffne uns das

σκότους ταμιείῳ, καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον ὑποδείξας τὴν εἰς τὸ ὕψος ἀνάγουσαν. Acta Thom. 10, p. 115[4] (484[29]); vgl. 32, p. 149[18] (493[27]).

267 ὁ κατελθὼν εἰς ᾅδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως· οὗ τὴν θέαν οὐκ ἤνεγκαν οἱ τοῦ θανάτου ἄρχοντες· καὶ ἀνῆλθες μετὰ πολλῆς δόξης, καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας παρεσκεύασας ὁδόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἰχνῶν σου πάντες ὥδευσαν οὓς ἐλυτρώσω. Acta Thom. 156, p. 265[3] (540[22]).

Tor, durch das wir zu dir hinausgehen können.

v. 18.

[19] und ich machte eine Versammlung Lebender unter seinen Toten. O. 39, 10—11.

Zusammenstellung der Parallelen nach ihren Entstehungskreisen.

I. Apokryphe Apostelgeschichten.

1. Acta Thomae P. 6. 11. 23. 29. 30. 31. 32. 41. 42. 46. 53. 54. 56. 58. 62. 64. 67. 73. 78. 81. 92. 101. 108. 109. 110. 113. 114. 126. 133. 141. 145. 149. 151. 152. 158. 164. 168. 172. 175. 177. 178. 180. 187. 188. 190. 192. 201. 203. 210. 222. 225. 226. 229. 232. 234. 243. 247. 249. (252.) 254. 255. 266. 267.
2. Acta Johannis 4. 7. 12. 22. 26. 28. 40. (46.) 61. 68. 80. 87. 88. 107. 115. 135. 137. 142. 143. 146. 147. 157. 199. 212. 224. 244. (252.) 257.
3. Acta Andreae 5. 129. 131. Philippi 55. 82. 207. Petri 120.

II. Heidnische Gnosis.

1. Mysterienreligionen 1. 10. 24. 33. 36. 38. (47.) 48. 50. (57.) (65.) 70. 71. 75. (76.) 77. 91. 94. 97. 103. 116. 117. 122. 130. (133.) 139. 154. 159. 165. 191. 211. 215. 216. 218. 219. 220. 221. 227. 228. 233. 239. (254.) 258. (262).
2. Mandäische Religion 2. 16. 19. 25. 27. 52. (61.) 72. 74. 83. 84. 85. 86. 89. 90. 93. 95. 98. 104. 111. 112. 124. 125. 127. 128. 134. (155.) 166. 170. 171. 179. 181. 182. 184. 189. 194. 198. 204. 205. 213. 230. 231. 236. 238. 241. 242. 256. 265.

III. Eigentlichen Gnostizismus.

1. Valentinianer. a) Valentin 3. 57. 252. Valentinianer 163. 245. b) Ptolemäus: 35. 63. 69. 121. 123. 214. c) Heracleon 49. 169. 246. d) Theodot. (24.) 43. 66. 155. 173. 193. 237. e) Marcus 8. 14. 39. 197. 202. 206.
2. Ophiten. 9. 13. (17.) 18. 37. (62.) 106. 119. 217.
3. Andere Gnostiker 59. Justin 47. 65. 183. 235. Basilides (137.) Marcion 259. Karpokratianer 264. Ebionäer 19. 196. 59. Elkesaiten (47).
4. Pistis Sophia. 10. 20. 21. 34. 44. 51. 105. 132. (134.) 136. 138. 140. 148. 150. 153. 156. 161. 162. 174. 195. 200. 208. 209. 260. 261.
5. Bücher Jeû (34.) 45. 79. 99. 102. 160. 186. 250. 251. 262.
6. U. altgnost. Werk. 15. 60. (88.) 96. 100. 118. 144. 167. 176. 185. 223. 240. 248. 253. 263.

Tertullian und der römische Presbyter Florinus.

Von Prof. Dr. **Hugo Koch** in München.

Nach dem unbeachtet gebliebenen Vorgange Kellners[1] suchte ich im Historischen Jahrbuch 1907, 95—103 nachzuweisen, daß Tertullian trotz Hieronymus (De vir. illustr. c. 53) nie katholischer Priester war.[2] Meine Ausführungen fanden, nach einer Bemerkung Kleffners, Anklang.[3]

Während ich den Beweis aus Tertullian selber geführt hatte, kam Repetent Karl Kastner in Breslau von einer andern Seite an die Frage heran. In seinem Aufsatze „Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus“[4] sucht er es nämlich wahrscheinlich zu machen, daß der dem Irenäus[5] bekannte römische Presbyter Florinus niemand anderes sei als der nachmalige berühmte afrikanische Kirchenschriftsteller Quintus Septimius Florens Tertullianus. Kastner kannte, als er diese Untersuchung veröffentlichte, meine Studie über Tertullian noch nicht. Von Kleffner[6] darauf aufmerksam gemacht, unterzog er dann in seinem Artikel „War Tertullian Priester?“[7] meine Argumentation einer kritischen Prüfung mit dem Ergebnis, daß sich zwar der Presbyterat Tertullians auf Grund seiner Schriften nicht stringent beweisen lasse,

---

[1] Theol. Quartalschr. 1871, 607 ff. Katholik 1879, II, 571 f. Kirchenlexikon[2] 11 (1899), 1392 ff.

[2] Gleichzeitig äußerte auch Adam, aber ohne nähere Begründung, Zweifel an der Priesterwürde Tertullians (Der Kirchenbegriff Tertullians 1907, 59).

[3] Theologie und Glaube III (1911), 157 f. So schreibt Bardenhewer in der neuesten, dritten Auflage seiner Patrologie 1910, 157: „Die Annahme des hl. Hieronymus, Tertullian sei Priester gewesen, ist erst durch H. Koch als ein Irrtum erwiesen worden.“ Vorsichtiger Rauschen: „Priester scheint er nicht gewesen zu sein“ (Grundriß der Patrologie[3] 1910, 72).

[4] Katholik 1910, II, 40—54. 88—105.

[5] Bei Eusebius H. E. V, 20.

[6] A. a. O.

[7] Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1911 No. 22, 173—175. Kleffner bucht auch diesen Artikel mit Anerkennung, Theologie und Glaube III (1911), 679.

daß aber anderseits auch meine These vom Laientum des Afrikaners nicht einwandfrei bewiesen sei. Da ihm die Identität des römischen Priesters Florinus mit Tertullian schon als höchstwahrscheinlich galt, als er auf meine These vom Laientum Tertullians stieß, so brachte er naturgemäß keine besondere Neigung zu ihrer Annahme mit. Um so erfreulicher aber ist es, daß er die Kraft seiner eigenen Argumentation nach dieser Seite nicht künstlich steigerte und ihr nicht mehr Gewicht beilegte, als er ihr zutrauen zu dürfen glaubte. Methodologisch dürfte aber doch der Grundsatz seine Geltung behalten, daß ein Schriftsteller in erster Linie aus sich selber zu deuten und, wo er klar und deutlich für sich spricht, nicht nach äußeren und späteren Zeugnissen zu beurteilen ist, diese vielmehr am Maßstab seiner eigenen Aussagen gewertet werden müssen. Bleibt sein Selbstzeugnis dunkel und zweifelhaft, so wird man allerdings anderwärts Aufklärung und Ergänzung suchen. Das heißt auf unsere Frage angewandt: ob Tertullian Priester oder Laie gewesen, müssen wir zuerst bei ihm selbst erfragen und dann erst den Hieronymus und den Prädestinatus darüber verhören. Wir dürfen auch nicht mit einer gewissen Stimmung für die Gleichung Priester Florinus = Tertullian an seine Aussagen herantreten, sondern erst diese zur Geltung kommen lassen und dann erst die Möglichkeit jener Identität ins Auge fassen.

Glücklicherweise bietet die Frage keinerlei dogmatisches oder kirchliches Interesse. Dem Historiker aber ist es nicht ganz einerlei, ob der „Schöpfer der abendländischen Theologie", der „Vater der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie" — als solcher muß Tertullian mehr oder weniger angesprochen werden[1] — Laie oder Priester war. Von vornherein kann weder das eine noch das andere als wahrscheinlicher bezeichnet werden. Zwar behauptet Harnack,[2] es sei in jener Zeit selten gewesen, daß Laien die Feder für die Kirche geführt hätten; wer das behaupte, müsse es strikt beweisen. Allein man hat bisher nichts davon gehört, daß Hermas, Justin, Julian, Miltiades, Athenagoras, Hermias, Minucius Felix, Julius Afrikanus, Arnobius, Lactantius, Firmikus Maternus Kleriker gewesen wären. Auch Kommodian ist durch die neuesten Forschungen in den Laienstand versetzt worden.[3] Man nennt Tertullian wohl auch den abendländischen Origenes. Gerade

[1] Vgl. Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche (Sitzber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1895, 545—579) 546.

[2] Chronologie der altchristlichen Literatur II, 265.

[3] Darin stimmen die beiden neuesten Gegner in der Datierung, Brewer (Kommodian von Gaza 1906, 170—197) und Zeller (Die Zeit Kommodians 1909, 97—99) überein.

der Lebensgang seines östlichen Gegenstückes zeigt aber, daß man damals eine reiche lehramtliche und schriftstellerische Tätigkeit in der Theologie entfalten konnte, ohne dem Klerus anzugehören. Origenes wurde allerdings später zum Priester geweiht, diese Weihe aber in Bälde, weil sie ungesetzlich erfolgt war, kassiert und er sogar seines Lehramtes entsetzt. Bestätigt sich die These von Tertullians Laienstand, dann ergibt sich das überraschende Zusammentreffen, daß die beiden größten Theologen der vornicänischen Zeit im Osten und im Westen Laien und als Laien Leiter von Katechetenschulen waren. Denn auch Tertullian war allem nach Lehrer an der (karthagischen) Katechetenschule.

I.

In seinem Schriftchen ad martyras redet Tertullian die gefangenen und des Martyriums gewärtigen Christen an: Nec tantus ego sum, ut vos alloquar; verum tamen et gladiatores perfectissimos non tantum magistri et praepositi, sed etiam idiotae et supervacui quique adhortantur de longinquo, ut saepe de ipso populo dictata suggesta profuerint (c. 1). Ich bemerkte dazu: „Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß von einem Priester und Seelsorger solche Worte gebraucht würden. Diese klingen vielmehr wie eine Entschuldigung, daß ein Laie es wage, Bekenner zu ermuntern. Jedenfalls sprechen sie eher für den Laien- als für den Priesterstand des Verfassers.“ Allein mit der Stelle ist nicht viel anzufangen, weder nach der einen noch nach der andern Seite. Wer so spricht, kann den magistri et praepositi, aber auch dem populus angehören. Wie ehrenvoll man die Bekenner und angehenden Märtyrer behandelte, zeigt Cyprian, der als Bischof zwei Priestern und mehreren Laien ins Gefängnis schreibt: Sed ad reddendam vobis vicem minor est nostra mediocritas (Ep. 32, 1, Hartel 576, 17) — derselbe Cyprian, der auch Bekennern gegenüber mit allem Nachdruck seine bischöfliche Autorität geltend zu machen wußte (Epp. 13. 15. 16, 3. 46).

Ähnlich verhält es sich mit De paenit. c. 6: Quidquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est. Wie wir sehen, gebraucht selbst ein Bischof diese Bescheidenheitswendung in einem Schreiben an Untergebene. Überhaupt ist sie bei Cyprian stereotyp.[1] Ein wenig anders liegt die Sache

[1] Vgl. Hartel 4, 7. 101, 15. 297, 12. 318, 8. 435, 12. 568, 5. 623, 20. 656, 10. 702, 1. 749, 5. 760, 19. 765. 22. 798, 9. De habitu virg. c. 3 heißt es sogar: Has adhortamur adfectu potius quam potestate nec quo extremi et minimi et humilitatis nostrae admodum conscii aliquid ad censuram licentiae vindicemus (189, 18).

De orat. c. 20: Post sanctissimum apostolum nos vel maxime nullius loci homines impudenter retractare. Ich bemerkte schon früher, daß das „nullius loci" schwerer wiege als das „mediocritas nostra", glaubte aber, daß dem „Heiligsten Apostel" gegenüber sich auch ein Priester sehr wohl als „homo nullius loci" bezeichnen könne. Inzwischen bin ich aber darauf aufmerksam geworden, daß „locus" von Tertullian und Cyprian gerade da gebraucht wird, wo es sich um den klerikalen Stand und seine verschiedenen Stufen handelt. So schreibt Tertullian De fuga in persec. c. 11: Hoc sentire et facere omnem servum Dei oportet etiam minoris loci, ut majoris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit. Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere potuit etc. Und bei Cyprian Ep. 39, 4 (583, 25) heißt es von einem zum Lektorat Promovierten, mit einem Gemisch von wörtlicher und technischer Bedeutung: Ut loci altioris celsitate subnixus et plebi universae pro honoris sui claritate conspicuus legat praecepta et evangelium Domini; Ep. 49, 2 (612, 2): Maximum presbyterum locum suum agnoscere jussimus; Ep. 3, 1 (469, 9): sacerdotalis loci tui (ebenso Ep. 67, 4. 739, 1); Ep. 55, 11 (632, 2): locum sacerdotii; Ep. 63, 19 (716, 25): ipsi loco atque officio sacerdotii nostri; Ep. 12, 1 (502, 10): loci et gradus mei condicio; Ep. 16, 3 (519, 13): memores loci nostri; Ep. 41, 2 (588, 8): loci mei honore motus. Die Vulgata übersetzt das griechische τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης Act 1, 17 mit sortem ministerii hujus, dagegen 1, 25 mit locum ministerii hujus. Angesichts dieses Sprachgebrauchs ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß sich ein Priester einen homo nullius loci nennt.[1]

Als ausschlaggebende Stelle bezeichnete ich De exhort. cast. c. 7, wo Tertullian ausführt, daß eine wiederholte Ehe dadurch, daß sie vom Apostel (I. Timoth. 3, 2. Tit. 1, 2) den Priestern verboten werde, den Laien noch nicht gestattet sei. Nonne et laici sacerdotes sumus? Meinem „Ausruf", daß das mit dem besten Willen nicht anders übersetzt werden könne als: Sind denn nicht auch wir Laien Priester? stimmt Kastner vollständig zu, glaubt aber trotzdem, daß die Stelle einen wirklichen Laienstand Tertullians nicht beweise. Um die Bedeutung seiner Worte zu ermessen, müsse man bekanntlich wissen, in welcher Periode seines Lebens er dieses oder jenes Buch geschrieben

[1] Allerdings schreibt auch Cyprian an die Gefallenen Ep. 33, 2 (568, 5): Tunc ad singula quae scripsistis pro loci et actus nostri mediocritate rescribam. Das scheint sich aber auf seine besondere Situation während seiner secessio zu beziehen, wie Ep. 6, 1 (480, 4): Optans ipse quoque conspectu vestro frui, si me ad vos venire loci condicio permitteret.

habe. Anders schreibe der Feuergeist aus Karthago als Katholik, anders als enragierter Montanist und Feind Roms. Die Schrift De exhort. cast. falle aber in seine montanistische Periode, in der er sich allmählich zum Laienpriestertum durchgerungen habe.[1]

Wer diese Belehrung liest, ohne meine Ausführungen zu kennen, muß auf die Vermutung kommen, daß ich eine selbstverständliche methodische Regel außer acht gelassen und aus der Schrift De exhort. cast. ohne Rücksicht auf ihre Abfassungszeit drauflos geschlossen hätte. Nun heißt es aber in meiner Studie: „Die Schrift steht offenkundig und zugestandenermaßen am Ende seiner katholischen Zeit, kurz vor dem Bruche, wie immer die genauere Datierung in Zahlen lauten mag. Tertullian beruft sich c. 10 auf die ‚heilige Prophetin Prisca', sein montanistischer Rigorismus und der Eigensinn, womit er der hl. Schrift Gewalt antut, treten schon grell zutage. Aber eine Trennung der montanistischen Partei von der Großkirche ist noch nicht eingetreten; sie leben noch in gottesdienstlicher Gemeinschaft, stehen aber am Vorabend der Katastrophe." Daß die Schrift aus montanistischer Stimmung heraus verfaßt ist, darüber besteht also Einmütigkeit. Kastner drückt sich aber recht verfänglich aus, wenn er sagt, die Schrift falle in seine montanistische Periode, in der er sich allmählich zum Laienpriestertum durchgerungen habe. Danach müßte die Schrift, in der Tertullian sich unzweideutig für das Laienpriestertum ausspricht,[2] einem vorgeschrittenen Stadium seiner montanistischen Periode und der Zeit nach seinem Bruche

---

[1] Ähnlich bemerkt übrigens schon Vallarsi: Quod si lib. de Monogamia et Exhort. ad cast. se cum laicis confundit, id causae est, quod eos libros composuit, cum ad Montanistas defecisset (Migne PL 23, 697 sq. not. 4).

[2] Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici (c. 7). Von den früheren, unhaltbaren Erklärungen dieser Stelle ist man erfreulicherweise mehr und mehr abgekommen. Wie ich selber (Histor. Jahrb. 1907, 99 A. 2) und Adam (der Kirchenbegriff Tertullians 1907, 193 ff.), so versteht auch Kastner unter offerre die Darbringung des eucharistischen Opfers und erklärt ganz richtig, daß Tertullian die Ordination auf das jus ecclesiasticum, nicht auf das jus divinum zurückführe. Eine andere Frage ist freilich die, ob Tertullian dieser Anschauung erst in seiner montanistischen Zeit und seinem Verbot einer zweiten Ehe zuliebe huldigte, wie Adam und Kastner annehmen und ich selber früher angenommen habe. Bei näherem Zusehen ist De exhort. cast. c. 7 eigentlich die einzige Stelle, wo sich der Schriftsteller deutlich über diesen Punkt ausläßt. Dafür, daß er in seiner katholischen Zeit anders gedacht habe, beruft man sich gerne (so auch Adam S. 57) auf De bapt. c. 17: Dandi (sc. baptismum) quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo

mit der Kirche angehören. Das ist aber nicht der Fall. Kastner beruft sich auf Bardenhewer, Patrologie 3, 1910, 163. Allein dieser sagt hier nur, Tertullian habe „als Montanist" die zweite Ehe unbedingt verworfen, und verweist dafür auf De exhort. cast. und den „etwas später, um 217, geschriebenen" Traktat De monogamia. In seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur II (1903) 373, wo er sich näher darüber ausspricht, läßt auch Bardenhewer die Schrift De exhort. cast. noch innerhalb der Kirche, vor der förmlichen Trennung zwischen Katholiken und Montanisten, verfaßt sein. Adam aber (Der Kirchenbegriff Tertullians 1907, 195), auf den sich Kastner ebenfalls beruft, bespricht unsere Stelle allerdings in seinem Kapitel über Tertullians „Entwicklung im Montanismus", nicht in dem über seine „Entwicklung zum Montanismus", äußert sich jedoch über die Situation der Abfassungszeit nicht. Wie Bardenhewer, so findet auch Harnack, daß Tertullian, als er De exhort. cast. schrieb, mit der Kirche noch nicht gebrochen habe, daß die Schrift „deutlich eine Mittelstellung zwischen Ad. uxor. und De monog. einnimmt" (Chronologie II, 263).

Das ist in der Tat der Eindruck, den die Schrift immer wieder hinterläßt: Tertullian ist zwar montanistisch gesinnt und zum Bruche mit der Kirche reif, steht aber annoch in kirchlicher Gemeinschaft. Kann er nun da schreiben: Sind denn nicht auch wir Laien Priester? — wenn er selber nicht zu den Laien, sondern zu den Priestern, zum „consessus ordinis" gehört? Ich glaube nicht. Er mag über den Ursprung des Priestertums denken, wie er will, mag den Unterschied von Klerus und Laien vom jus ecclesiasticum herleiten, statt mit der Kirche vom jus divinum, aber er kann sich nicht zu den Laien rechnen, wenn ein consessus ordinis vorhanden ist und er zu diesem consessus gehört. Kastner streift doch bedenklich eine petitio principii, wenn er die Stelle De exhort. cast. c. 7 mit dem Hinweis auf Tertullians Anschauung vom Laienpriestertum unschädlich machen will. So könnte man allenfalls operieren, wenn Tertullians Priesterwürde außer Zweifel stünde,

salva pax est. Aber gerade diese letzten Worte besagen im Grunde nicht mehr als die späteren Worte: ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Es kann also bei Tertullian sehr wohl noch die Erinnerung daran nachklingen, daß der Unterschied zwischen Klerus und Laien und zwischen den verschiedenen Stufen des Klerus nicht immer gewesen, sondern geschichtlich geworden ist. Der „consessus" Tertullians wirkt bei dem im Verhältnis zu Tertullian klerikaleren, im Verhältnis zur Folgezeit noch nicht so klerikalen Cyprian noch nach Ep. 39, 5 (585, 2): Sessuri nobiscum (sc. wenn sie einmal Presbyter sind); 40 (586, 15): in consessus nostri honore florere; 45, 2 (600, 23): considentibus Dei sacerdotibus; 601, 21: compresbyteri tecum considentis.

7. 2. 1912.

aber nicht, wenn sie erst festgestellt werden soll. Zudem übersieht er, daß Tertullian sagt: auch die Laien sind Priester, nicht etwa: auch die Priester sind Laien, daß er also ein Laienpriestertum lehrt, nicht ein Priesterlaientum. Das scheint auf dasselbe hinauszukommen, ist aber doch eine Nuance, die im Zusammenhang der Argumentation Tertullians nicht verkannt werden darf. Er will die ganze Christenheit auf priesterliche Höhe hinaufheben, nicht die Priester auf das Niveau der Laien herabdrücken. Sein Beweis lautet: Da auch der Laie Priester ist und jederzeit in die Lage kommen kann, priesterliche Funktionen auszuüben, zu taufen und zu opfern, nämlich überall da, wo kein consessus ordinis ist, so muß er auch priesterliche Disziplin einhalten und sich mit einer einmaligen Ehe begnügen. Es ist darum ganz verfehlt, wenn Kastner meint, daß Tertullian sich auch als Priester „an einer besonders emphatischen Stelle" unter die Laien rechnen könne. Diese Deutung hat auch den Wortlaut direkt gegen sich. Wer sagt: Sind nicht auch wir Laien Priester? rechnet sich nicht als Priester zu den Laien, sondern als Laie zu den Priestern. Sonst müßte er sagen: Nonne et sacerdotes laici sumus, sind nicht auch wir Priester Laien? Ein Mann wie Tertullian käme auch bei dieser Wendung zum Ziele seines Beweises: wenn Priester im Grunde genommen doch nur Laien sind, die sich zu einem consessus ordinis zusammengetan haben, so muß die den Priestern verbotene zweite Ehe auch den Laien verboten sein.

Kastner findet es auffallend, daß Tertullian fortfahre: Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus, statt: offerimus — tinguimus — sacerdotes sumus, und meint, man „könnte daraus ebenso schnell einen Beweisgrund ableiten, daß Tertullian Presbyter war". Mit Unrecht. Denn Tertullian liebt stilistische Abwechslung. Ein Laie kann aber sehr wohl mit der Anrede in der zweiten Person zu den andern Laien sagen: Kannst du nicht im Notfall taufen und opfern und dein eigener Priester sein? Dagegen kann ein Priester nicht zu Laien sagen: Sind nicht auch wir Laien Priester?

Zum Belege dafür, daß Tertullian auch als erklärter Montanist Laie geblieben sei, führte ich De monog. c. 12 an: Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus. Mit dieser Stelle verhält es sich in der Tat, wie Kastner bemerkt, ähnlich wie mit der vorigen, aber nicht in seinem Sinne. „An dieser Stelle zeigt es sich ziemlich deutlich, wie Tertullian voll spöttelnder Ironie, wie gewöhnlich, aus der Gesinnungsweise jener

Antiklerikalen heraus spricht, scheinbar als ihr Anwalt, um ihnen dann unverblümt ihre digamischen Allüren auszureden". So Kastner. Damit ist aber weder die Pointe des Tertullianschen Sarkasmus getroffen, noch das Gewicht dieser Stelle für Tertullians Laienstand entkräftet. Als Parallele möchte ich eine Stelle aus Cyprian hierhersetzen. De habitu virg. c. 23 (203, 22) schreibt er: Dum adhuc rudis mundus et inanis est, copiam fecunditate generantes propagamur et crescimus ad humani generis augmentum: cum jam refertus est orbis et mundus impletus, qui capere continentiam possunt, spadonum more viventes castrantur ad regnum. Hier gehört Cyprian zu den „wir", die als Subjekt in propagamus et crescimus stecken (wir = wir Menschen, das Menschengeschlecht), wenn er auch selbst an der propagatio nicht aktiv beteiligt ist. So gehört auch Tertullian zu den „wir" von extollimur et inflamur, ohne die Selbstüberhebung persönlich mitzumachen.[1] Da die „wir" aber dem „clerus" gegenüberstehen, so müssen es die Laien sein.

Kastner tadelt dann noch, daß ich eine Stelle aus Tertullians katholischer Zeit übersehen hätte, an der dieser ebenfalls auf den Unterschied zwischen Klerus und Laien zu sprechen komme, ohne sich zu den letzteren zu zählen, De bapt. c. 17: Dandi quidem (sc. baptismum) habet jus summus sacerdos qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi . . . Alioquin etiam laicis jus est . . . Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris (nicht: utamur!), sicuti aut loci, aut temporis, aut personae, conditio compellit. Diese Stelle habe ich aber durchaus nicht „übersehen", sie ist mir seit zwanzig Jahren, seitdem ich bei dem verstorbenen Dogmatiker Schanz in Tübingen Sakramentenlehre gehört habe, durchaus geläufig. Angeführt habe ich sie deshalb nicht, weil sie für unsere Frage schlechterdings nichts abwirft. Tertullian rechnet sich hier allerdings nicht zu den Laien, aber auch nicht zum Klerus. Die Schrift ist durchaus lehrhaft gehalten, und da ist das utaris ganz am Platze. So kann heute noch ein Küster den andern, eine Hebamme die andere über die Spendung der Nottaufe belehren.

Solange also nicht bessere Gründe ins Feld geführt werden, als von Kastner, wird es dabei sein Bewenden haben müssen, daß Tertullians eigene Aussagen für seinen Laienstand sprechen.

Dagegen schreibt nun allerdings Hieronymus sehr bestimmt, De vir. ill. c. 53: Tertullianus presbyter . . . provinciae Africae, civitatis Carthagi-

[1] Wenn Tertullian selber den Priestercharakter der Laien hervorhebt, so ist das in seinem Sinne keine Rebellion und Selbstüberhebung, weil er es nicht tut, um den Priestern den Gehorsam aufzukündigen, sondern um die Laien zu priesterlicher Lebenshaltung zu bewegen.

niensis, patre centurione proconsulari . . . Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae, invidia postea et contumaciis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus etc. Er ist demnach überzeugt, daß Tertullian Priester war, und zwar in Karthago. Die Lesart Harnacks[1]: presbyter fuit ecclesiae Africanae ist freilich sonst nicht vertreten, aber der Gedanke des Hieronymus ist damit richtig getroffen. Er meint mit der ecclesia die katholische Kirche (in Afrika) im Gegensatz zum dogma Montani, zu dem Tertullian später abfiel.[2] Kastner bemerkte, auf Grund der Harnackschen Lesart, im Katholik 1910, II, 100: „Durch Hieronymus wissen wir, daß er Presbyter der römischen Kirche in Afrika war." Eine „römische Kirche in Afrika" zur Zeit des Tertullian und des Hieronymus ist aber ein Anachronismus, den sich ebensogut der Münchner Apologet Anton Seitz leisten könnte.[3] In der Wissensch. Beilage z. Germania (1911, No. 22, S. 174[b] A. 1) findet Kastner, daß die Rezension presbyter fuit ecclesiae (ohne Africanae) besser zum Folgenden passe, „so daß man darunter die ecclesia Romanensis (sic!) zu verstehen hätte, in der Tertullian den Insulten des dortigen Klerus ausgesetzt gewesen wäre." Allein Tertullian brauchte im Sinne des gegen den römischen Klerus verbitterten Einsiedlers von Bethlehem nicht Priester der römischen Kirche zu sein, um von der Mißgunst und Schmähsucht des dortigen Klerus angeekelt zu werden. Und mit Recht erblickt v. Sychowski[4] in der Wiederholung des Wortes ecclesiae (presbyter ecclesiae — contumeliis clericorum Romanae ecclesiae) eher eine Gegenüberstellung als eine Identifizierung beider Kirchen.

Auch der Praedestinatus zählt Tertullian zum karthagischen Klerus: Tertullianus fuit civis et presbyter Carthaginiensis . . . Hic apud Car-

[1] Gesch. d. altchr. Literatur I (1893) 667. In den Sitzber. d. pr. Akad. d. Wissensch. 1895, 568 A. 30 schreibt er: presbyter fuit ecclesiae (Africanae).

[2] So Bernoulli (Hieronymus et Gennadius, De viris illustribus 1895, 32. Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 1895, 34 u. 259 f.) bei der Lesart: presbyter fuit ecclesiae, v. Sychowski (Hieronymus als Literarhistoriker 1894, 140 ff.) mit der Lesart Vallarsis (Migne PL 23, 663): hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset etc. Richardson (TU 14, 1 1896, 31) hat die gewöhnliche Lesart, aber ohne fuit. Der sog. Sophronius übersetzt: πρεσβύτερος τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας γέγονεν (Ausgabe Gebhardts in TU 14, 1[b], 1896, 34), womit er wohl — trotz seinem Wohnsitze in Rom (v. Gebhardt S. X A. 2) — nicht die römische, sondern die katholische Kirche meint, im Unterschied vom δόγμα Μοντανοῦ.

[3] Es ist bekannt, daß Augustin nur von einer Catholica redet, auch von einer Catholica Africana (Ep. 141, 6) oder Africana Catholica (Ep. 185, 47), nie aber von einer „römischen" Kirche außerhalb Roms (vgl. Rottmanner, Catholica, in Revue Bénédictine 1900, 1—9. Auch in den „Geistesfrüchten aus der Klosterzelle", herausg. von Jud. 1908).

[4] Hieronymus als Literarhistoriker 1894, 142.

thaginem basilicam habuit, ubi populi ad eum conveniebant. Quae basilica usque ad Aurelium episcopum fuit (I, 86. Migne PL 53, 617 A). Wie Harnack[1], so glaubt auch Kastner, daß diese Angabe des sonst so schwindelhaften und unbrauchbaren Praedestinatus auf eine gute Quelle zurückgehen müsse. An der ehemaligen Wirkungsstätte Tertullians werde man wohl noch zu den Zeiten Augustins gewußt haben, ob er Priester gewesen sei. Augustin aber schreibe De haer. 86 (Migne PL 42, 46): Tertullianistae a Tertulliano . . . usque ad nostrum tempus paullatim deficientes in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi, me autem ibi posito ante aliquot annos . . . omni ex parte consumpti sunt, paucissimi enim, qui remanserant, in catholicam transierunt suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt. Nun könnte „suam basilicam" ebensogut heißen „ihre Basilika" wie „seine Basilika". Der Zusatz „quae nunc etiam notissima est" verrät aber, daß Augustin Tertullians Basilika meint, eine Basilika, von der man sich allgemein erzählte, daß der berühmte Tertullian in ihr seinerzeit gewirkt habe. Es ist aber sehr bezeichnend, daß Augustin nicht, wie Hieronymus und der Praedestinatus, Tertullian ausdrücklich Priester nennt, sondern nur von „seiner Basilika" redet. Das gibt uns vielleicht einen Fingerzeig, wie die Vorstellung von Tertullians Presbyterat entstanden sein könnte. Man zeigte in Karthago eine Basilika als ehemalige Wirkungsstätte des berühmten Montanistenhauptes und nannte sie wohl Tertullians Basilika. Da lag nun der Schluß überaus nahe, daß Tertullian Priester gewesen sei. In Wirklichkeit konnte der Montanistenführer in einer Basilika seine Tätigkeit entfalten ohne Priesterweihe. Wie ich schon im Hist. Jahrbuch 1907, 103 bemerkte, „brauchte Tertullian nur die schon De exhort. cast. c. 7 entwickelte Theorie auszubauen und in Praxis umzusetzen, um unter den Schwarmgeistern eventuell auch ohne Priesterweihe die Stellung und Funktionen eines Priesters zu übernehmen". Daß er zu den Vorstehern der Gemeinde und Leitern des Gottesdienstes gehörte, ist ja aus De anima c. 9 zu ersehen.

Demnach behalten die für seinen Laienstand zeugenden Aussagen Tertullians auch den Behauptungen des Hieronymus und des Praedestinatus gegenüber ihr Übergewicht. Dieselben Aussagen machen auch die Identität Tertullians mit dem römischen Priester Florinus von vornherein sehr unwahrscheinlich, wenn nicht geradezu unmöglich. Diese Frage soll aber im Folgenden, ganz abgesehen davon, untersucht werden.

[1] TU 13, 1, 44 ff. Sitzber. der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1895, 575 A. 42.

II.

Der Aufsatz, worin Kastner die Identität des römischen Presbyters Florinus mit Tertullian plausibel zu machen sucht, steht, wie bereits erwähnt wurde, im Katholik 1910, II, 40—54 und 88—105. Es ist wieder anzuerkennen, daß Kastner seine Ergebnisse selber als Hypothesen bezeichnet, die auf unbedingte Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben wollten und könnten (S. 44. 105). Immerhin glaubt er, durch Kleffners Lob ermutigt, diese Identität als „höchstwahrscheinlich" erwiesen zu haben.[1]

Die Quellen über Florinus reduzieren sich, wie Kastner (S. 44—47) dartut, auf die Nachrichten des Eusebius Hist. eccl. V, 15 und 20 und ein syrisches Brieffragment.[2] An der zuerst genannten Stelle berichtet Eusebius, daß neben der montanistischen Häresie in Asien und Phrygien zu Rom ebenfalls Häretiker hervortraten unter Führung des vom kirchlichen Priestertum abgefallenen (oder aus dem kirchlichen Priestertum ausgestoßenen, πρεβυτερίου τῆν ἐκκλησίας ἀποπεσών) Florinus und des mit diesem in einen ähnlichen Fall verstrickten (παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος) Blastus. Sie hätten viele aus der Kirche zu sich hinübergezogen, wobei jeder von beiden wieder in seiner Weise Neuerungen einzuführen gesucht habe. An der zweiten Stelle aber erzählt der Kirchenhistoriker, Irenäus habe, da auch in Rom die Neuerer die gesunde kirchliche Satzung verfälscht hätten, verschiedene Briefe dahin gerichtet, einen an Blastus περὶ σχίσματος, einen andern an Florinus περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν — ταύτης γάρ τοι τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προασπίζειν, fügt Eusebius hinzu —; wegen dieses vom valentinianischen Irrtum verführten Florinus habe Irenäus nochmals eine Arbeit verfaßt περὶ ὀγδοάδος. Daß Irenäus wegen der Häresie des Florinus noch ein drittes Mal zur Feder griff, ersehen wir aus dem syrischen Brieffragment, das die Überschrift trägt: „Irenäus, Bischof von Lyon, an Viktor, Bischof von Rom, betreffs eines gewissen Presbyters Florinus, eines Parteigängers des Valentinus und Autors einer gottlosen Schrift."

Was lehrte dieser Florinus, und wie kam er zu seiner Lehre? Leider sagt uns Eusebius nicht, welche Anschauungen Irenäus dem Florinus im einzelnen vorwirft, sondern erwähnt nur das Resumé seines

---

[1] Wissensch. Beil. z. Germania 1911, No. 22, 174.

[2] Syrisch und lateinisch in der Irenäusausgabe von Harvey, Cantabrigae 1857, II, 457; eine deutsche Übersetzung bei Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kan. IV, 298 f. Vgl. Kastner S. 45 A. 3, Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 593 f.

Briefes περὶ μοναρχίας, worin Irenäus dem Adressaten erklärt: „Diese Lehren, Florinus, entsprechen, um es schonend zu sagen, nicht der gesunden Anschauung. Diese Lehren sind mit der Kirche unvereinbar und verstricken ihre Anhänger in die größte Gottlosigkeit. Diese Lehren haben nicht einmal die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker vorzutragen gewagt. Diese Lehren haben uns die früheren Presbyter, die noch mit den Aposteln verkehrt hatten, nicht überliefert." Damit ist nicht viel anzufangen. Da sagen uns die wenigen Worte des Titels: περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν, immer noch mehr.

Aus der Beifügung des Eusebius: „Für diese Ansicht schien Florinus eine Lanze zu brechen", folgert Kastner erstens, die Tradition habe damals noch gewußt, daß Florinus in Wirklichkeit eine solche Lehre nicht vorgetragen habe, zweitens, Eusebius verdanke diese Bemerkung einer mündlichen oder schriftlichen Tradition und habe das fragliche Schreiben des Irenäus nicht mehr in extenso vor sich gehabt (S. 48). Nun verrät Eusebius allerdings, wie Kastner des weiteren ausführt (S. 49 f.), vom Inhalt der irenäischen Schriften gegen Florinus und Blastus keine genauere Kenntnis, und es ist nicht unmöglich, daß er seine Notizen aus zweiter Hand geschöpft hat. Aber Kastners Erklärung von ἐδόκει ist sicher falsch. Denn wie sollte Eusebius eine Tradition über die Orthodoxie des Florinus zustimmend aufnehmen, wenn er ihn im nächsten Augenblick zu den Valentinianern rechnet, die doch das Böse auf Gott oder den göttlichen Demiurgen zurückführten! Daß aber Eusebius eine ihm vorliegende Tradition ganz gedankenlos, im Widerspruch mit dem, was er gleich darauf sagt, aufgenommen hätte, darf doch nicht ohne weiteres angenommen werden. Das Wort δοκεῖν bezeichnet eben nicht bloß den Schein im Unterschied von der Wirklichkeit, sondern auch den Befund, oder, namentlich in der Gerichtssprache, das Überwiesen- oder Überführtdastehen.[1] In ähnlicher Bedeutung ist δοκεῖν auch bei Eusebius mehrmals gebraucht. So heißt es H. E. VI, 17 vom Ebioniten Symmachus: καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν. Heinichen verweist in seiner Eusebiusausgabe[2] auf eine Bemerkung Montfaucons, daß δοκεῖν hier nicht mit videtur zu übersetzen sei, und die Behauptung nicht abgeschwächt werden wolle. Ebenso heißt es H. E. IX, 2 von Theoteknos: ἐδόκει δὲ

[1] Vgl. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache s. v. δοκεῖν.
[2] Leipzig 1828, II, 196 f.

λογιστεύειν τὰ κατὰ τὴν πόλιν, was nicht sagen will, daß er Kämmerer zu sein schien, sondern daß er wirklich Kämmerer war.[1] Das Imperfekt ἐδόκει zeigt hier auch, daß Kastner daraus einen falschen Schluß gezogen hat. Eusebius will also einfach den Florinus als Anhänger der in der Schrift περὶ μοναρχίας bekämpften Lehre bezeichnen.

Demnach ist schon der Ausgangspunkt Kastners verfehlt, und der Fortgang macht seine Sache nicht besser. Kastner vermutet nämlich, Florinus sei ein kirchlicher Apologet gewesen, der im Kampfe gegen den marcionitischen Dualismus die Einheit Gottes in einer Weise betont habe, daß dem Bischof von Lyon das Böse auf Gott selbst zurückgeführt schien, während der römische Bischof Viktor die Orthodoxie seines Presbyters wohl gekannt und auch Irenäus davon überzeugt habe. Diese Vermutung hat aber gegen sich:

1. den Titel der ersten irenäischen Epistel: περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. Natürlich sucht Kastner diesen Titel zu seinen Gunsten zu deuten, bleibt sich aber in der Deutung selber nicht einmal gleich. Zuerst sagt er: „Irenäus belehrte ihn in seinem Warnungsschreiben über die Monarchie oder, was auf dasselbe hinausläuft (ἢ!), zeigte ihm, daß Gott keineswegs der malefactor sei.“ Gleich darauf aber: „Irenäus hat durch die Aufschrift zum Ausdruck bringen wollen, daß er darlegen wolle, wie Gott nur einer und gleichwohl nicht der Urheber des Bösen sei“ (S. 50). Bedeutet nun ἢ „was auf dasselbe hinausläuft“ oder bedeutet es „und gleichwohl“, was offenbar nicht „auf dasselbe hinausläuft“? Ich denke, wo immer in der Weltliteratur ein Buch oder eine Abhandlung zwei mit „oder“ verbundene Titel trägt, stehen diese nie im Verhältnis von „zwar“ und „aber“ zu einander, sondern nur in dem der Koordination oder Gleichheit.[2] So wird es auch bei diesem Titel nicht anders sein: zugleich mit dem Beweise für die Einheit Gottes wird auch der Beweis dafür geliefert, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei. Die Epistel des Irenäus wendet sich also gegen eine Lehre, die die Einheit Gottes zerstört und das Böse auf Gott, auf ein göttliches Prinzip oder Wesen zurückführt.

---

[1] Vgl. wieder Heinichens Bemerkung zu dieser Stelle (III, 161). Wer auf seine und anderer Sprache achtet, wird übrigens finden, daß nicht selten „scheinen“ gesagt oder „scheint's“ beigefügt wird, ohne daß man die Tatsächlichkeit irgendwie in Zweifel ziehen möchte.

[2] Λούκιος ἢ ὄνος (von Lucian), Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis, Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder, Minna von Barnhelm oder Soldatenglück, Tannhäuser oder Der Sängerkrieg auf der Wartburg. Bekannt ist die Vorliebe des 17. und 18. Jahrhunderts für lange Buchtitel mit „oder“.

Kastner widerspricht sich wieder selber, wenn er bemerkt: „Gegen keine andere Häresie mußten gerade diese beiden Lehrstücke: θεὸς μόνος ἄρχει und θεὸς οὐ ποιητὴς κακῶν so energisch betont werden, als gegen den Marcionitismus“ (S. 51). Wie hätte also Irenäus dieselben Lehrstücke gegen Florinus zu beweisen, wenn dieser, wie Kastner meint, ein kirchlicher Gegner Marcions wäre? Wenn, worauf Kastner hinweist, Irenäus, Adv. haer. III, 12, 12 schreibt: „Und zwar lästern die Marcioniten von vornherein den Weltgründer, indem sie ihn ‚Übelstifter‘ nennen, stellen aber noch einen erträglicheren Satz obenan, indem sie zwei von Natur verschiedene, von einander getrennte Götter annehmen, einen guten und einen bösen“ — so muß der, gegen den Irenäus „über die Einheit oder darüber, daß Gott nicht Übelstifter sei“ schreibt, etwas Ähnliches gelehrt haben. Er war also vom gnostischen Dualismus angesteckt,[1] gegen den in allen seinen Schattierungen diese beiden Lehrpunkte verteidigt werden mußten, wie das Hauptwerk des Irenäus, namentlich das 4. Buch, zur Genüge zeigt.

Nun sagt Irenäus allerdings in dem schon oben angeführten Resumé bei Eusebius, nicht einmal außerhalb der Kirche stehende Häretiker hätten eine solche Lehre vorzutragen gewagt wie Florinus, und Kastner legt nach dem Vorgang Grabes darauf die Hand. „Den einen Gott ποιητὴς κακῶν nennen ist schlimmer als der Dualismus Marcions“ (S. 51). Allein jene Äußerung des Irenäus ist eben aus seiner Erregung über die häretische Lehre eines noch in kirchlicher Gemeinschaft stehenden Priesters zu erklären, und ebensowenig wörtlich zu nehmen, als wenn ein Pädagoge, wie das vorkommen soll, jedes Jahr versichert, einen so unbegabten Jahrgang habe er noch nie gehabt, oder wenn der Ordinarius der Prima klagt, daß seine Schüler Fehler machten, die keinem Tertianer mehr begegneten, oder wenn ein christlicher Prediger seinen Zuhörern Sünden vorwirft, die sich selbst Heiden nicht zuschulden kommen ließen.

Einen andern Einwand kleidet Kastner in den Satz: „Anzunehmen, die Epistel περὶ μοναρχίας sei nach Abfassung des 4. Buches geschrieben, ist höchst unwahrscheinlich, weil er in dem Falle dem Florinus nur dasselbe mit einem Begleitschreiben zu übersenden brauchte, um ihn zu belehren“ (S. 90). Allein das heißt doch den schriftstellerischen Möglichkeiten in einer Weise Schranken setzen, die uns nicht zusteht. Wie er in einem solchen Falle das 4. Buch adv. haer. verwertete,

[1] Dies hat schon Valesius mit Recht angenommen, Grabe mit Unrecht bestritten (bei Kastner S. 51 A. 2).

müssen wir Irenäus selber überlassen. Florinus mag der gnostischen Lehre wieder eine besondere Prägung gegeben haben, die eine besondere Widerlegung durch Irenäus erforderte. Jedenfalls sind diese Schwierigkeiten, wenn sie je in Betracht kommen sollten, nicht entfernt so groß, wie die, die der Kastnerschen Annahme im Wege stehen.

2. die Überschrift des syrischen Brieffragmentes, worin Florinus als Valentinianer bezeichnet ist. Wenn Kastner behauptet, der Exzerptor des Fragments habe die Angabe einfach aus Eusebius herübergenommen (S. 54), so ist das eben eine weitere Vermutung, durch die seine erste keine Stütze erhält.

3. die klare Nachricht des Eusebius, Florinus sei Valentinianer gewesen und Irenäus habe seinetwegen auch περὶ ὀγδοάδος geschrieben, über die Achtzahl, die gerade im System Valentinians eine große Rolle spielt. Wenn irgendwo, so können wir hier annehmen, daß dem Vater der Kirchengeschichte eine gute Überlieferung zu Gebot stand.

Kastner glaubt freilich für jene Angabe eine andere Erklärung gefunden zu haben. Eusebius habe einfach aus der Tatsache, daß Irenäus „wegen des Florinus" ein σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος verfaßt habe, geschlossen, daß Florin Valentinianer geworden sei. Von der Schrift selber habe er nicht mehr gewußt, als er uns mitteile. In Wirklichkeit aber habe Irenäus des Florinus wegen die Schrift über die Achtzahl verfassen können, ohne daß dieser ein Anhänger jener albernen Äonenspekulation gewesen zu sein brauche (S. 54). Während man nämlich das Schweigen des Irenäus von der Häresie des Florinus und von seinen gegen ihn verfaßten Schriften in Adversus haereses allgemein so erklärt, daß seine Schreiben περὶ μοναρχίας und περὶ ὀγδοάδος der Abfassung des Hauptwerkes zeitlich nachfolgten,[1] glaubt Kastner zeigen zu können, daß gerade diese beiden Schriften den Grundstock der vier ersten Bücher gegen die Häresien bildeten. Aus περὶ ὀγδοάδος seien die drei ersten Bücher, aus περὶ μοναρχίας das 4. Buch hervorgegangen. „Das erste Schreiben an Florinus ist der Brief περὶ μοναρχίας, den Irenäus vor Abfassung des Hauptwerkes schrieb. Hierauf arbeitete Irenäus das σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος aus. Dieses bildet Buch 1—3 des Hauptwerkes. Als 4. Buch verleibte er letzterem den abgeänderten bzw. überarbeiteten Brief περὶ μοναρχίας ein" (S. 97).

Nun muß man es Kastner bestätigen, daß das 4. Buch seinem Inhalte nach sehr wohl die Überschrift tragen könnte περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν (S. 89). Daraus folgt aber

[1] Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 594.

gerade das Gegenteil von dem, was Kastner folgert. Denn wenn Irenäus fortgesetzt die Einheit und Einzigkeit Gottes, die Harmonie von alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung, ihre Herkunft von demselben einen Gotte usw. verteidigt, so richtet sich diese Polemik doch offenbar gegen eine Lehre, die diese Dinge leugnet, also gegen einen gnostischen Dualismus, nicht gegen einen antignostischen extremen Monismus, wie ihn Kastner dem Florinus zuschreibt. Kastner argumentiert: da im 4. Buche in den cc. 1—26 fortwährend die von den Marcioniten beliebten Einwände gewürdigt werden, Irenäus aber den Marcion in einer eigenen Schrift zu widerlegen verspricht (III, 12, 12; I, 27, 4), so sind seine Ausführungen nicht gegen Marcion selbst, sondern gegen eine Irrlehre gerichtet, die „sich mit dem marcionitischen Problem beschäftigte und, wie wir aus dem Kapitel 27ff. entnehmen können, Gott das Böse in der Welt zuschrieb — und das gelehrt zu haben, hatte ja gerade Irenäus den Florinus im Verdacht". Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß eine Schrift, in der die Einwände der Marcioniten gegen die Einheit Gottes widerlegt werden, nicht gegen einen antimarcionitischen extremen Monisten gerichtet sein kann. Also haben wir die Alternative: entweder war Florinus Antimarcionit, dann können die Ausführungen des 4. Buches nicht ihn im Auge haben, oder diese Ausführungen sind ursprünglich gegen ihn gerichtet, dann war er nicht Gegner des marcionitischen Dualismus, sondern selber Dualist, sei es in schroffer marcionitischer oder in gemäßigter valentinianischer Form. Das eine wirkt ebenso wie das andere tödlich auf die Kastnersche These, die eine so unmögliche complexio oppositorum fordert. Übrigens läßt das 4. Buch, das als Fortsetzung der drei vorausgehenden Bücher angekündigt und eingeführt wird (III, 25, 7; IV praef. 1 und 2) keinen Zweifel darüber, daß es einen außerkirchlichen gnostischen Dualismus bekämpft, nicht eine etwas irregegangene kirchliche Apologetik.

Die S. 90—92 notierten „Beobachtungen" vermöchten eine so hinfällige These nicht zu „stützen", auch wenn sie selber fester wären, als sie in Wirklichkeit sind. Kastner meint, Irenäus habe, nachdem er von der Orthodoxie des antimarcionitischen Apologeten Florinus überzeugt worden sei, die diesen beschämenden Stellen fortgelassen oder abgeändert, als er die Epistel περὶ μοναρχίας zu dem für die Öffentlichkeit bestimmten 4. Buche adv. haer. umarbeitete, und nur allgemeinere Wendungen beibehalten. Solche auf Florinus deutende Wendungen glaubt er durch einen Vergleich des Exzerptes bei Eusebius mit Stellen aus dem 4. Buche gefunden zu haben, und er gibt folgende Zusammenstellung. Adv. haer. IV, 26, 11ff: „Deswegen muß man auf

die Presbyter in der Kirche hören, welche die Nachfolgerschaft von den Aposteln her haben . . . anhangen denen, die, wie gesagt, sowohl die Lehre der Apostel bewahren" — wogegen Florinus δόγματα ἀσύμφωνα τῇ ἐκκλησίᾳ vorbringt, welche οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι — „und die eine gesunde Lehre" — Florins δόγματα sind οὐκ ὑγιοῦς γνώμης — „nebst dem Presbyterrange aufweisen" — Florinus ist römischer Presbyter — „denn sie bewahren unseren Glauben an den einen Gott" — vgl. die Aufschrift περὶ μοναρχίας — „und erklären uns die Schriften ohne Gefahr, weder Gott lästernd noch die Patriarchen verachtend" — Florinus Lehren εἰς μείζονα ἀσέβειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς oder nach dem syrischen Brieffragment deutlicher: blasphemiam illam Deo impactam . . . ad Deum blasphemandum movendo. So Kastner. Diese Gedanken sind aber bei Irenäus ziemlich geläufig und sprechen zum Teil wieder gegen Kastners These. Denn die Bewahrung des Glaubens an den einen Gott und die Ablehnung einer Verachtung der Patriarchen kann sich nur gegen einen Gnostiker richten, der den Demiurgen mit dem Gott des alten Bundes identifiziert und diesen zum Gott des neuen Bundes in Gegensatz stellt — also nicht gegen den vermeintlichen Antimarcioniten Florinus. Die große „Blasphemie" des Gnostizismus erblickt Irenäus darin, daß er den Demiurgen vom einen höchsten Gott unterscheidet und ihm das Böse zuschreibt (I praef.; II, 1, 1; III, 25, 7).

Daß der in den Kapiteln 27—32 redend eingeführte Presbyter gerade Polykarp sei, wie Kastner behauptet, ist durch nichts bewiesen. Es ist sogar im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Irenäus den berühmten Lehrer Kleinasiens als einen quidam presbyter eingeführt hätte.[1] Kastner hat freilich auch dafür eine Erklärung. In dem wiederholt genannten Exzerpte des Eusebius aus dem Briefe des Irenäus an Florinus schreibt der Bischof von Lyon: εἶδόν γάρ σε, παῖς ἔτι ὤν, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ. Sofort findet Kastner wieder eine Beziehung zwischen diesem Satz und dem Satz in adv. haer. IV, 30, 1: Quid autem et hi, qui in regali aula sunt, fideles, nonne ex eis, quae Caesaris sunt, habent utensilia? Daß er aber bei den Ausführungen des quidam presbyter den Namen Polykarp verschweige, sei „wieder zarte Rücksichtnahme auf Florin und durch Abänderung in dem für die Öffentlichkeit bestimmten Buche zu erklären" (S. 92).

[1] Vergl. Harnack, Chronologie der altchr. Lit. I (1902), 338f. Auch Bardenhewer entscheidet sich nicht für Polykarp (Gesch. d. altkirchl. Lit. I, 155f.).

Das heißt man wirklich das Gras wachsen hören. Eine solche Rücksichtnahme wäre so zart, daß niemand einen Grund dazu mehr einsehen könnte. Irenäus soll in dem für die Öffentlichkeit bestimmten Buche den Namen Polykarps weglassen, weil — Florinus sich seinerzeit um die Gunst dieses Bischofs bemüht hatte! War denn diese Tatsache der breiten Öffentlichkeit überhaupt bekannt? Aus der Wendung im Briefe des Irenäus geht hervor, daß die Bemühungen des Florinus um die Gunst des greisen Polykarp nicht gerade erfolgreich waren. Der Glaubenseiferer, der den Marcion ins Angesicht hinein den Erstgeborenen Satans nannte (Adv. haer. IV, 3, 4), wird dem jungen Hofmanne nicht getraut und gnostische Infektion bei ihm gewittert haben, wie denn auch Irenäus ihn der Ketzerei zeiht und Eusebius und das syrische Fragment ihn zu den Valentinianern rechnen. Trotzdem erklärt ihn Kastner für einen orthodoxen Apologeten, der nur in seinem Eifer gegen Marcion des Guten etwas zuviel getan habe und so materieller Häretiker geworden sei.

Das „wegen Florins" verfaßte σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος soll nach Kastner der Grundstock zu Adv. haer. I—III gewesen sein, wenn es nicht überhaupt mit diesen Büchern zu identifizieren sei. Weil man mit Eusebius den Florinus für einen formellen Ketzer hielt, habe man das „δι' ὅν" so verstanden, Florinus sei auf das Schreiben περὶ μοναρχίας hin verstockt geblieben, ja direkt Valentinianer geworden, und Irenäus habe sich nun nicht mehr an ihn, sondern an das theologisch interessierte Publikum Roms gewandt, um vor Florinus zu warnen. Das „δι' ὅν" sei aber ganz anders zu verstehen. „Dem Eusebius ist überliefert worden, Irenäus habe das σπούδασμα ‚des Florinus wegen' verfaßt, also auf dessen Veranlassung, auf dessen Ersuchen hin" (S. 93). Nun kann aber wieder kein Zweifel darüber sein, daß Eusebius, der den Florinus ja für einen Valentinianer erklärt, die Schrift περὶ ὀγδοάδος ihm nur als Gegner, nicht als Freund gewidmet denkt. Und wenn die Überlieferung „δι' ὅν" lautete, so hat Eusebius sie auch richtig verstanden. Denn diese Wendung kann kaum etwas anderes als die Gegnerschaft bezeichnen. Gesetzt aber auch, „δι' ὅν" bedeute „auf seine Bitte hin" und die drei ersten Bücher Adv. haer. seien das dem Florin freundschaftlich gewidmete σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος, wie steht es dann mit dem 4. Buche, das aus der Epistel περὶ μοναρχίας hervorgegangen sein soll? Diese Epistel war dem Adressaten sicher nicht freundschaftlich gewidmet, sondern eine regelrechte Streitschrift, eine direkte Ketzerbestreitung. Das 4. Buch des Hauptwerkes ist aber lediglich die Fortsetzung der drei ersten Bücher und dem dilectissimus (praef. 1)

ebenso gewidmet wie die vorausgehenden Bücher. Da hätte also der Adressat (Florinus) als Fortsetzung der von ihm gewünschten, gegen den Gnostizismus (Valentinianismus) gerichteten Schrift περὶ ογδοάδος plötzlich die ihm gewiß sehr unerwünschte Umarbeitung und Erweiterung der ursprünglich gegen ihn gerichteten Streitschrift περὶ μοναρχίας gewidmet bekommen! Und wozu das, wenn Florinus „nicht ein formeller Ketzer war und keineswegs auf die Vorstellungen des Irenäus taub blieb"? (S. 90).

Nun kommt aber erst das dicke Ende. Das 3. Buch adv. haer. ist, wie aus III, 3, 3 hervorgeht, unter Bischof Eleutherus von Rom geschrieben, das 4. Buch vielleicht auch noch unter Eleutherus oder erst unter Viktor. Jedenfalls richtet Irenäus in dem syrischen Brieffragment an Viktor die Aufforderung, gegen den Priester Florinus und seine ketzerischen Schriften, deren verderbliche Wirkung bis nach Gallien reiche, einzuschreiten. Und derselbe Irenäus soll unmittelbar vorher demselben Florinus auf dessen Bitte eine Schrift verfaßt und aufs freundschaftlichste (vgl. die jeweiligen Vorreden der einzelnen Bücher) gewidmet haben! Eine solche psychologische Ungeheuerlichkeit darf man doch erst annehmen, wenn sie absolut sicher bewiesen ist.[1] Freilich glaubt Kastner auch diese Erscheinung „ganz gut erklären" zu können (S. 90). Da er nämlich den Florinus mit Tertullian identifiziert, nimmt er hier die Schrift adv. Marcionem I, 1 zu Hilfe, wo Tertullian erzählt, daß ein treuloser Glaubensbruder von der zweiten Ausgabe, die er an Stelle der übereilten ersten Ausgabe vorbereitete, das Original noch vor seiner Vervielfältigung an sich gerissen, fehlerhaft exzerpiert und so verbreitet habe. „Könnte diese neue falsche Ausgabe nicht dem Irenäus Anlaß gewesen sein, sich nunmehr an Bischof Viktor zu wenden, vielleicht, weil er den Florinus für rückfällig und verstockt hielt?" (S. 101). Aber hätte Irenäus nicht allen Grund gehabt, in diesem Falle zuerst den Florinus selber um Aufklärung anzugehen, nachdem er ihm, wie Kastner annimmt, mit der Schrift περὶ μοναρχίας seinerzeit unrecht getan hatte und inzwischen freundschaftlich nahe getreten war? Eine Freundschaft, die zeitlich vom Vorwurf der Ketzerei ganz umrahmt ist, verlangt doch einen exakteren Beweis, als Kastner ihn zu liefern vermag. Seine Herbeiziehung von Tertullians adv. Marc. bringt nämlich nur den Zirkel, der sich latent durch seine ganze Arbeit hindurchzieht, ans Tageslicht.

[1] Unwillkürlich fällt mir hier der Wiener Prälat Commer ein, der dem edlen Hermann Schell Briefe voll Anerkennung und freundschaftlicher Gesinnung schrieb, nach seinem Tode aber gegen ihn in einer häßlichen Schrift zu Felde zog.

Tatsache ist es allerdings wieder, daß in adv. haer. I—III die ὀγδοάς eine Rolle spielt. Kastner hat (S. 93) die Stellen gesammelt, wo sie vorkommt. Aber gerade diese Zusammenstellung zeigt, daß die ὀγδοάς zwar häufig erwähnt, aber nicht so behandelt wird, daß man die drei Bücher περὶ ὀγδοάδος betiteln könnte. Darum konnte Irenäus auch nach adv. haer. I—III ganz gut noch eine eigene Schrift περὶ ὀγδοάδος verfassen, abgesehen davon, daß die Achtzahl bei Florinus wieder eine eigentümliche Bedeutung haben konnte. Es ist darum eine vorschnelle Behauptung, wenn Kastner die Abfassung des σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος nach dem Hauptwerk für ausgeschlossen hält, weil Irenäus über die äonische Achtzahl sicherlich in der andern Schrift nicht mehr zu sagen gewußt habe als in der einen. Und etwas kindlich mutet die weitere Bemerkung an: „Nun besagt aber schon die Bezeichnung der Schrift als σπούδασμα (‚Studie'), daß sie dem Verfasser Mühe gemacht, also ganz gut die ersten drei Bücher von adv. haer. umfaßt haben kann. Interessant ist es, daß Irenäus in der Einleitung zum 1. Buche adv. haer. sagt, er habe ‚sich beeifert' (cf. σπούδασμα), das Werk abzufassen" (S. 93). Von einem „Mühemachen" plaudert das Wort σπούδασμα ebensoviel oder ebensowenig, als wenn wir von einer „Studie" oder einer wissenschaftlichen „Arbeit" reden. Und in der Einleitung I, 1, 3 heißt ja das griechische Wort, das die alte lateinische Übersetzung mit studuimus wiedergiebt, ἐφιλοτιμήθημεν, wie Kastner selbst in der Anmerkung beifügt.

Kastner glaubt viele Anzeichen dafür entdeckt zu haben, daß der ungenannte Freund, dem Irenäus sein Werk widmet, ein Apologet und Lehrer in Rom gewesen sei. „Schon im Vorwort zum 1. Buche erfahren wir als Zweck der Widmung, der Adressat solle die staunenswerten Abgründe selbst kennen lernen und sie alle den Seinigen kundtun und dieselben ermahnen. Er selbst aber solle das Mitgeteilte vermehren, da er tüchtiger sei als der Schreiber des Buches selbst, indem er es als ‚Keime und Anfänge' empfange, um es den Seinigen darzustellen. Am Schlusse des 1. Buches aber sagt Irenäus, es könnten jetzt er und alle Seinigen sich über das Angeführte hermachen, die nichtswürdigen und ungeschlachten Lehren umstürzen und die wahrheitsgemäßen Grundsätze aufzeigen. Auch im 2. Buche verlangt er von ihm, er solle ‚die milderen und gebildeteren' Häretiker bekehren und zurechtweisen" (S. 94). Allein solche Redewendungen gehören zum schriftstellerischen Brauche, und daraus Schlüsse auf die Stellung des Adressaten zu ziehen, halte ich für verfehlt. So schreibt Irenäus auch in der Einleitung der Ἐπίδειξις seinem „lieben Marcian": „Als

ein wichtiges Erinnerungsschreiben schicken wir es dir, damit du durch das Wenige das Viele erreichest und alle Glieder des Körpers der Warheit durch das Geringe erkennest und die Beweise der göttlichen Dinge durch ein Kurzes vernimmst. Denn so wird es auch deine Erlösung befruchten, und du wirst alle, die das Falsche glauben, dazu bringen, die Augen niederzuschlagen, und jedem, der erkennen will, unser gesundes und unbeflecktes Wort in aller Entschlossenheit zuführen" (TU 31, 1. 1907, 1). Wenn aber Irenäus im 3. Buche schreibt: „Du, mein Lieber, hast uns aufgetragen, ich möchte die von Valentin herrührenden, wie sie meinen, verborgenen Lehren ans Licht ziehen", und Kastner darin eine „direkte Bestätigung" seiner Ansicht findet, daß die Worte bei Eusebius, Irenäus habe sein cπούδαcμα περὶ ὀγδοάδος „wegen Florins" verfaßt, soviel bedeuten wie „auf seine Bitten", so ist das nichts anderes als ein direkter Zirkelschluß. Kastner biegt indes selber wieder von seiner Auffassung ab, wenn er gleich darauf von einem „verfeinerten Gnostizismus", einem „Valentinianismus in katholisch-kirchlichen Kreisen" spricht, den Irenäus gleichfalls bekämpfe und dem auch Florinus huldige (S. 95). Ein merkwürdiger kirchlicher Apologet dieser Florinus, wenn er einerseits in seiner antignostischen Polemik einen verfänglichen Monismus streifen, anderseits einen „verfeinerten Gnostizismus" vertreten soll! Da liegt es doch tausendmal näher, das „δι' ὅν" bei und mit Eusebius so zu verstehen, daß Florinus eine valentinianische Spekulation, in der die ὀγδοάc eine Rolle spielte, vorgetragen und Irenäus dagegen sein cπούδαcμα περὶ ὀγδοάδος geschrieben habe.

Dafür, daß die drei ersten Bücher adv. haer. ein einheitliches Ganze bildeten und mit der Schrift περὶ ογδοάδος identisch seien, verweist Kastner noch (S. 96 f.) auf die Einleitung zum dritten Buche, wo Irenäus sagt, daß der Adressat, wenn er dieses Buch mit den beiden ersten Büchern verbinde, eine vollständige Prozeßführung gegen alle Häretiker habe, und auf das „herrliche Gebet" am Schluß des dritten Buches. Allein dem Bischof von Lyon hat sich, wie aus seinen eigenen Bemerkungen hervorgeht, der Plan während der Arbeit erweitert und immer mehr Raum in Anspruch genommen. Wollte er ursprünglich nur die Lehren des Valentinianers Ptolemäus cυντόμωc καὶ cαφῶc entlarven und widerlegen (I praef. 2), so zog er bald auch andere Gnostiker herein und sah sich nun genötigt, der Herausstellung der gnostischen Irrtümer die Widerlegung in einem besondern Band folgen zu lassen (I, 31, 4). Ein Band Widerlegung genügte aber nicht, und so kündigt er am Schluß des 2. Buches mehrere weitere Bände

an (II, 35, 2). Also sah er schon am Ende des zweiten Bandes voraus, daß mindestens noch zwei Bände nötig sein werden. Richtig kündigt er auch am Ende des 3. Buches einen weiteren Band an (III, 25, 7) und verbindet dieses 4. Buch in der Vorrede mit den vorausgehenden drei Bänden (praef. 1 und 2). Wie können da die drei ersten Bände ein „geschlossenes Ganze" bilden![1] Es kennzeichnet nur die Methode Kastners, wenn er erklärt: „Der Auffassung, daß seine Bücher ein einheitliches Ganze bilden, widerspricht die Tatsache keineswegs, daß sich noch am Schlusse des 3. Buches der prosaische Hinweis auf ein weiteres Buch findet und im 4. Buche eine Verbindung mit dem 3. angestrebt wird" (S. 97). So darf man denn doch über das Selbstzeugnis eines Autors nicht hinweggehen. Die Literaturgeschichte wird sich einstweilen noch, ehe die Kastnersche Übermethode durchdringt, an „prosaische Hinweise" halten und daraus zuverlässigere Schlüsse ziehen als aus einem Gebet, das der Schriftsteller anfügte, vielleicht weil der codex oder das volumen noch etwas Raum bot.[2]

Mit dem Schicksal der Voraussetzungen ist auch das der Kastnerschen Identifizierung Florinus = Tertullianus besiegelt. S. 97 gesteht Kastner, was ihn „vor allem zu der zunächst ganz überraschenden Hypothese geführt hat". Der Name hat's ihm angetan: Quintus Septimius

[1] In Theologie und Glaube III (1911), 758f. führt Kastner eine neue Beobachtung an, durch die seine Ansicht, daß „die 5 Bücher adv. haer. innerlich keine Einheit darstellen, sondern I—III, IV, V anfangs als selbständige Schriften verfaßt wurden, in etwa eine Bestätigung erfahren" soll. Der Herausgeber der armenischen Version der Bücher IV und V adv. haer. und der Ἐπίδειξις (TU 35, 2, 1910) weist nämlich diese Stücke demselben Übersetzer zu und hält es für sehr wahrscheinlich, daß der Übersetzer entweder selbst diese drei Bücher als Einheit zusammengefaßt oder auch in solcher Einheit vorgefunden habe, wodurch adv. haer. I—III auch wieder eine Einheit würde. Allein wir haben davon auszugehen, wie Irenäus selber die Bücher aufgefaßt wissen will, nicht was ein Übersetzer damit anfängt. Die Ἐπίδειξις ist ganz sicher eine Schrift für sich. Wer nun diese erstmals mit den beiden letzten Büchern adv. haer. verband, konnte ebensogut die drei ersten Bücher ausscheiden, weil ihr Inhalt vielleicht für seine Zwecke weniger von Bedeutung war.

[2] Vergl. über solche Gepflogenheiten Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, 1882, 154ff. Das „herrliche Gebet" lautet: „Wir aber beten, sie mögen nicht in der Grube bleiben, die sie selbst gegraben, sondern sich trennen von einer solchen Mutter und herausgehen aus dem Abgrund, und abstehen vom Leeren und den Schatten verlassen; und sie mögen rechtmäßig gezeugt werden, bekehrt zur Kirche Gottes, und Christus möge in ihnen Gestalt annehmen, und sie mögen erkennen den Schöpfer und Gründer dieses Alls, den einen wahren Gott und Herrn aller" (III, 25, 7). Dann folgt nach einigen weiteren Bemerkungen der „prosaische Hinweis" auf das folgende Buch. Angesichts dieses Sachverhalts schreibt Kastner: „Einen schönern Schluß für eine Schrift, die eine Polemik gegen falsche und der persönlichen

Florens Tertullianus. „Nennt man den C. Julius Cäsar schlechthin mit seinem cognomen: Cäsar, den M. Tullius Cicero: Cicero usw., sollte man da nicht auch den Quintus Septimius Florens zunächst Florens (= Φλωρῖνος) genannt haben? Tertullianus aber scheint ein späterer Beiname zu sein, unter dem Florens als Schriftsteller bekannt ist". Allein selbst beim Namen hat's einen Hacken: Clemens = Κλήμης, Crescens = Κρίσκης, Valens = Οὐάλης, Pudens = Πούδης. Also entspräche dem Florens ein Φλώρης, nicht Φλωρῖνος, oder dem Φλωρῖνος ein Florinus, nicht Florens. Daß die Chronologie des Florinus und des Tertullian sich zusammenbringen ließe, wenn es absolut sein müßte, und daß auch sonst noch einiges „passen" könnte, kann man Kastner (S. 98 ff.) zugeben. Dem stehen aber die größten Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten gegenüber:

1. Nach dieser Identifizierung wäre der berühmte Afrikaner der, dem der berühmte Bischof von Lyon sein Werk adv. haer. gewidmet hat, obwohl er ihn vorher im Verdacht der Häresie hatte und nachher beim Bischof von Rom verklagte. Davon wäre aber jede Kunde spurlos verloren gegangen, bis ein literarhistorischer Sherlock Holmes den Sachverhalt ans Tageslicht zog und dem vermeintlichen valentinianischen Schwerverbrecher Florinus seinen immerhin ehrlicheren Namen Tertullian zurückgab. Tertullian ging später von der katholischen Kirche zum Montanismus über. In solchen Fällen pflegte die kirchliche Apologetik in alten Zeiten wie heutzutage dem Betreffenden alle Sünden seines Lebens vorzuhalten und längst Vergessenes wieder hervorzusuchen. Wäre da nicht auch die Erinnerung daran wieder erwacht, daß ein Mann von der kirchlich-dogmatischen Witterung des Irenäus dem nachmaligen Montanisten schon früher nicht getraut, sondern Unkirchlichkeit und ketzerische Anschauungen vorgeworfen habe?

2. Adv. Valent. c. 5. erwähnt Tertullian unter denen, die vor ihm die Häretiker bekämpft haben, neben dem philosophus et martyr Justinus, dem ecclesiarum sophista Miltiades auch den Irenäus und nennt ihn omnium doctrinarum curiosissimus explorator — das ist alles, was er von dem Bischof von Lyon sagt; keine Silbe von irgendwelchen Bezie-

---

Auffassung zuwiderlaufende Lehren enthält, könnte der Autor, der dadurch gerade zu einem wahren Irenäus wird, keinen wählen. Etwas Ähnliches dagegen fehlt im 1. und 2. Buche. Wir können also daraus schließen, daß die drei ersten Bücher zusammengehören. Wäre es sonst nicht weit passender gewesen, diese Schlußgedanken jedem oder dem 5. Buche allein als Epilog folgen zu lassen? Oder will der Häresiologe nur denen die Hand zum Frieden reichen, die in den 3 ersten Büchern ob ihres Irrtums getadelt werden?" (S. 97). Kann man ein „herrliches Gebet" noch „prosaischer" deuten?

hungen zu ihm. In dieser Schrift hat Tertullian die ersten Bücher adv. haer. weidlich ausgeschlachtet — kein Wort von seinem Rechte dazu, da Irenäus ihm das Werk zur Benutzung gegen die Ketzer gewidmet habe.

3. De praescr. haer. c. 32 erwähnt Tertullian den Polykarp als den von Johannes eingesetzten Bischof von Smyrna — kein Wort davon, daß er den ehrwürdigen Mann noch gesehen habe, was in diesem Zusammenhang nicht ohne Gewicht gewesen wäre. Welche Rolle spielen bei Irenäus die „Presbyter", die ihm — ob direkt oder indirekt, tut hier nichts zur Sache — Kunde von den ältesten Zeiten des Christentums vermittelten. Bei Tertullian hören wir nichts Derartiges, er steht bereits eine Generation hinter Irenäus. Und doch müßte er bei der Kastnerschen Annahme mit Irenäus den Polykarp gesehen haben, ja dem Irenäus im Alter etwas voraus gewesen sein, da dieser noch ein παῖς war, als er den Florinus-Tertullian in Kleinasien sah παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ (Euseb. H. E. V, 20).

4. Florinus war nicht, wie Kastner meint, ein etwas entgleister, im übrigen aber orthodoxer kirchlicher Apologet und Ketzerbestreiter, sondern, wie Eusebius mit Recht annimmt, ein Ketzer, ein gnostischer Dualist und Anhänger der valentinianischen Äonenlehre. Tertullian aber ist scharfer Ketzerbestreiter, der in seiner Schrift adv. Valent. die valentinianische Gnosis besonders aufs Korn nimmt, und es ist nichts davon zu merken, daß er, wie Augustin in seinen Streitschriften gegen den Manichäismus, verbrenne, was er einst angebetet hätte.

5. Die vermeintliche Gleichung Florinus = Tertullianus zu gunsten der Priesterwürde Tertullians ins Feld zu führen, wäre eine böse petitio principii. Nach unsern Darlegungen dreht sich der Spieß sogar um, und wir müssen so schließen: Florinus war römischer Presbyter, der wegen gnostischer Ketzerei aus der Kirche austrat oder ausgeschlossen wurde. Tertullian aber war Laienmitglied der karthagischen Kirche, bis er zum Montanismus übertrat. Also kann von einer Identität keine Rede sein. Denn daß ein in Rom häretisch gewordener Priester in Karthago auch nur als Laie unbeanstandet zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen worden wäre, ist natürlich ebenso ausgeschlossen wie das Umgekehrte.

Die Hypothesen Kastners haben sich uns somit in jeder Hinsicht als völlig unhaltbar erwiesen. Ich kann zum Schluß nicht umhin, meine Verwunderung darüber auszusprechen, daß er sie überhaupt aufgestellt hat. Jedenfalls hätte er besser daran getan, sie sorgfältig in seinem Herzensschrein zu verschließen, statt sie im „Katholik" zu ver-

öffentlichen und in der „Wissensch. Beilage zur Germania“ mit ihnen und dem unbedachten Lobe Kleffners hausieren zu gehen. Seine Methode erinnert stark an die Methode des Breslauer Theologen Wittig, über die sich Jülicher einmal in der Theologischen Literaturzeitung so sehr entrüstet hat. Und doch stolpert Wittig nie über solche Berge von Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten hinüber, wie es Kastner in seiner Erstlingsstudie gemacht hat, die ihre Resultate dem Zirkelschluß und dem, was man in der scholastischen Logik eine illatio a posse ad esse nennt, verdankt. Es wäre schade, wenn Kastner seinen Fleiß und seine Begabung auch fernerhin an Hypothesen verschwendete, die den Stempel der Unmöglichkeit an der Stirne tragen, aber doch im einzelnen zurückgewiesen werden müssen, damit sie nicht etwa den Appetit reizen und literarhistorische Indigestionen verschulden.

„Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich.“

Von **Wilhelm Nestle** in Stuttgart.

Nicht weniger als viermal begegnet uns dieses Wort und sein Gegenstück bei den Synoptikern.

Mk 9, 40 billigt Jesus, daß jemand, der nicht zu seinem Jüngerkreis gehört, dennoch in seinem Namen Dämonen austreibt, mit dem Worte: ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν. Lk 9, 50 kehrt es in der fast wörtlich gleichen Erzählung wieder, nur mit der Variante καθ' ὑμῶν und ὑπὲρ ὑμῶν.

Mt 12, 30 erscheint die Umkehrung des Wortes bei dem Versuch, die Behauptung der Juden zu widerlegen, daß Jesus die Dämonen durch Beelzebub austreibe, in der Form: ὁ μὴ ὢν μετ ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν. Lk 11, 23 wird es wörtlich in genau derselben Erzählung wiederholt.

Vergleicht man diese zwei Stellenpaare, so springt es in die Augen, daß bei Mk und Lk 9 der Gedankenzusammenhang ebenso klar und einfach wie bei Mt und Lk 11 dunkel und schwierig ist. Denn dort ist der deutliche Sinn: wer mit uns in den Dämonen das Reich des Satans bekämpft, der fördert unsere Sache, auch wenn er sich sonst nicht zu uns hält. „Ob wir getrennt marschieren, so schlagen wir vereint.“ Ja, wer uns nur kein Hindernis in den Weg legt, der ist schon als unser Bundesgenosse anzusehen.[1]

Viel künstlicher ist der Zusammenhang in dem andern Stellenpaar: er wird hier überhaupt nur erklärlich durch den Zwischengedanken in der Rede Jesu, daß auch die Söhne („Leute“ Weizsäcker) der Gegner (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) Dämonen austreiben: bewiesen soll ja nur werden, daß Jesus nicht durch Beelzebub, sondern durch göttliche Macht (ἐν πνεύματι θεοῦ Matthäus, ἐν δακτύλῳ θεοῦ Lukas) die Dämonen austreibe.

[1] Inwiefern hier (Mk 9, 40) „ein sehr künstlicher Zusammenhang“ vorliegen soll, wie J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments[1] usw. I 305 zu Mt 12, 30) meint, vermag ich nicht einzusehen.

Ob Jesus die Exorzisten, die nicht zu seinem Kreise gehören, als Freunde oder Gegner ansieht, ist hier Nebensache, bei Mk und Lk 9 als Antwort auf die Mitteilung des Johannes und als Kritik des Verhaltens der Jünger Hauptsache. So hinkt die Ablehnung der Exorzisten bei Mt und Lk 11 sehr gezwungen nach.

Aber auch wenn man über dieses Bedenken hinwegsehen will, so bleibt die Hauptschwierigkeit bestehen, daß in den beiden Stellenpaaren einer und derselben Person in einer und derselben Sache ein entgegengesetztes Prinzip des Verhaltens zugeschrieben wird.

Man hat sich theologischerseits bemüht, den Widerspruch in dem Wort und Verhalten Jesu aus seiner „verschiedenen Stimmung" zu erklären, und behauptet, es sei trotz des Widerspruchs „nicht der mindeste Grund vorhanden, an der Echtheit des Wortes zu zweifeln".[1] Mit solch apodiktischer Behauptung wird jedoch die Schwierigkeit nicht aus der Welt geschafft, zumal die Evangelien selbst gar keinen Anhaltspunkt geben, um den Widerspruch auf Grund einer verschiedenen Situation zurechtzulegen. Wie nun, wenn sich nachweisen ließe, daß das Wort in seinen beiden Formen gar nicht Original ist?

In seiner im Jahre 46 v. Chr. gehaltenen Rede „Pro Q. Ligario" legt Cicero für diesen verbannten Pompejaner bei Cäsar öffentliche Fürsprache ein und apostrophiert letzteren mit folgenden Worten: „Valeat tua vox illa, quae vicit. Te enim dicere audiebamus, nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent, te omnes, qui contra te non essent, tuos." Cicero beruft sich also hier auf ein bekanntes Wort Cäsars (tua vox illa), laut dessen dieser in den politisch aufgeregten Zeiten des Bürgerkriegs, wer nicht gegen ihn war, als den Seinigen betrachtete, während die Pompejaner umgekehrt, wer sich nicht ausdrücklich für sie erklärt hatte, als Gegner ansahen. Mit andern Worten: Cäsar betrachtete die politisch Neutralen als Freunde, Pompejus als Feinde. Und diesen Grundsatz hat Cäsar nicht nur ausgesprochen, sondern auch praktisch betätigt: so verlangte er z. B. von Cicero nur eine neutrale Haltung (Ad Att. X, 8b). Und er hat mit dieser milden Parole „wer nicht wider mich ist, der ist für mich" gesiegt, die Gegner mit ihrer schroffen Auffassung „wer nicht mit uns ist, ist gegen uns" sind unterlegen, wie Cicero hier beschämt gestehen muß. Diese Äußerung Cäsars also, worin er die Haltung der beiden Parteiführer und ihres Anhangs in scharf pointierter Weise in einen Gegensatz stellte, ist offenbar geflügeltes Wort geworden.

[1] J. Weiß a. a. O. I 305 und 150 f.

Wer will, mag nun immerhin behaupten, die Ähnlichkeit oder vielmehr Identität[1] der Evangelienworte und der Äußerung Cäsars beruhe auf Zufall und beide seien unabhängig von einander formuliert worden. Das Merkwürdige ist nur dies, daß der in den Evangelien unausgeglichene Widerspruch, der in dem entgegengesetzten Verhalten Einer Person in derselben Sache liegt, sich hier glatt löst, weil es sich um zwei verschiedene Personen oder Parteien handelt, die sich in derselben Sache entgegengesetzt benehmen. Vielleicht schon vor der Übertragung des Wortes auf Jesus waren bei seiner mündlichen Verbreitung die beiden Glieder der ursprünglich zusammengehörigen Antithese zerrissen worden und wurden nun an verschiedenen Stellen in die Überlieferung eingesprengt. So entstand der jetzt vorliegende Widerspruch, durch den vermöge der naiven Art der Übertragung die ursprüngliche Antithese noch deutlich genug durchschimmert.

Aber wie hat man sich diese Übertragung zu denken, und was war der Anlaß dazu? Gewiß haben weder unsere Evangelisten noch ihre Quelle Ciceros Rede „Pro Q. Ligario" gekannt. Aber sie kannten offenbar das seit den Bürgerkriegen zur kurrenten Münze gewordene geflügelte Wort, vielleicht auch seinen Autor und legten es nun an geeigneter und, wie wir sahen, auch minder geeigneter Stelle ihrem Herrn in den Mund.

Daß derartiges in der antiken Profanschriftstellerei vorkommt, dafür nur ein Beispiel, allerdings aus älterer Zeit. Herodot VII, 162 legt ein bekanntes Wort des Perikles (Aristot. Rhet. I, 7. III, 10), das dieser in einer Leichenrede auf die im Krieg gefallene Jugend der Stadt gesprochen hatte: „Mit ihr sei der Frühling aus dem Jahr genommmen", in ganz gesuchter Weise dem Tyrannen Gelon von Syrakus in den Mund in seiner Antwort an die Gesandten der östlichen Griechen, die seine Hilfe gegen Persien anriefen. Herodot läßt sie ihn verweigern mit der Bemerkung, mit seinem Wegbleiben sei freilich für Hellas der Frühling aus dem Jahr genommen.[2]

Für die hellenistische Zeit und die religiöse Literatur berufe ich mich zunächst auf Reitzenstein, der sagt: „Die Tatsache, daß Sprüche Heraklits den ägyptischen Offenbarungsgöttern in den Mund gelegt werden, scheint mir wichtig genug, um bei ihr einen Augenblick zu verweilen. Gerade diese Sprüche treffen wir ja auch im Neuen Testa-

[1] Sogar der Unterschied in den Präpositionen ist noch festgehalten: nobiscum—μετ' ἐμοῦ, contra te—καθ' ἡμῶν. Matth. 12, 30 Vulg.: qui non est mecum, contra me est.

[2] Kirchhoff, Über die Entstehungszeit des Herodotischen Geschichtswerks[2] (1878) S. 19, 1. Diels im Hermes XXII (1887), S. 424.

ment, ja vielleicht selbst in den letzten Schriften des Alten wieder..... Einzelne Anschauungen und Worte griechischer Philosophen sind durch die hellenistische theologische Literatur zweifellos in Kreise gedrungen, die nie von der Existenz eines Heraklit oder Sokrates und Platon Kunde empfangen hatten. Es ist a priori kaum festzustellen, welche Gebiete ganz unberührt von den einzelnen Samenkörnern geblieben sind, die der Sturm dieser Zeit mit sich über die Lande führte."[1] Und, um von ausgesprochenen Zitaten im Neuen Testament wie den bekannten aus Aratos (Act. 17, 28) und aus Menandros oder Euripides (1 Kor 13, 33) zu schweigen, so hat unlängst Geffcken für Jak 3, 1—11 eine kynische Diatribe als Vorlage erwiesen.[2]

Wenn man endlich bedenkt, wie die Christen in systematischer Weise den Parallelismus zwischen ihrem Herrn Christus und dem Herrn der Welt, dem römischen Cäsar, ausführten und kontrastierten, wie sie ihren König dem irdischen βαcιλεύc, ihren cωτήρ den kaiserlichen cωτῆρεc τῆc οἰκουμένηc, ihren κύριοc dem dominus in Rom, ihren Friedefürsten dem kaiserlichen Friedebringer, ihr Evangelium den εὐαγγέλια des Augustus (Inschrift von Priene) entgegensetzten,[3] wie diesem Kontrastbedürfnis sogar ganze Erzählungen ihren Ursprung oder doch ihre Gestaltung verdankten, wie z. B. die Geschichte von den sogenannten Weisen aus den Morgenland als Gegenstück zur Huldigung des Partherkönigs Tiridates vor Nero,[4] so wird man sich nicht mehr allzusehr wundern, wenn auch eine zum geflügelten Wort gewordene Äußerung Cäsars auf den christlichen Herrn der Welt übertragen wurde.

Hiermit glaube ich den seltsamen Widerspruch unserer Evangelien hinsichtlich des angeblichen Wortes Jesu erklärt und zugleich dieses auf seinen wirklichen Ursprung zurückgeführt zu haben. Aus der Reihe der echten „Herrnworte" ist es zu streichen.

---

[1] Poimandres (1904) S. 128 f.

[2] Kynika und Verwandtes (1909) S. 45 ff.

[3] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten S. 253 ff. und die dort angeführte Literatur.

[4] A. Dieterich in dieser Zeitschrift III (1902), S. 1 ff.

Von den lateinischen Übersetzern der Evangelien.

Von **Eb. Nestle** in Maulbronn.

Augustin redet von einer latinorum interpretum infinita varietas, interpretum numerositas. Diejenigen, welche aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt hätten, könne man zählen, die lateinischen Übersetzer nicht. Ob er bei den ersteren an 70 dachte, oder an das halbe Dutzend der Hexapla kann dahingestellt bleiben. Um dieselbe Zeit schreibt Hieronymus: Si Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus: tot sunt paene, quot codices. Beides ist schon zu jener Zeit eine Übertreibung gewesen, noch mehr für uns im Blick auf die erhaltenen Überreste. In einer Hinsicht bleibt aber das Wort des Hieronymus sogar hinter der Wirklichkeit zurück. Ein und derselbe Kodex enthält, was man bisher wenig beachtete, sogar eine ganze Reihe von Übersetzungen, die Arbeit mehrerer Übersetzer.

Ich fange an mit dem Kodex D (d).

1. Daß das erste Evangelium von einem anderen Manne übersetzt ist als jedes der folgenden, ist ganz zweifellos. Beweis: ο δε, οι δε übersetzt das erste Evangelium regelmäßig, mehr als 50 mal: qui autem, quae autem. Mt 13, 23 lesen wir sogar quodam, ·C· quod autem ·LX· quod autem ·XXX· und 21, 35: Et accipientes coloni servos eius quem quidem ceciderunt, quem autem occiderunt, quem vero lapidaverunt; Scrivener p. XXXII.

Als zweiten Beweis führe ich noch an, daß ait, welches in der von Hieronymus revidierten Übersetzung 80 mal vorkommt, in d im Mt sich nur 14 mal findet, darunter 4 mal an Stellen, wo Hieronymus es nicht hat.

2. Damit ist eo ipso gegeben, daß in Mk ein zweiter Übersetzer in Tätigkeit tritt, der ait, wie bei Hieronymus, über 60 mal braucht.

3. Daß in Lk ein dritter Übersetzer eintritt, beweist der Umstand, daß dieser ait auch nicht ein einziges Mal braucht, während dieses sich bei Hieronymus mehr als 70 mal findet. Es genügt schon dieses

eine kleine Wörtchen zum Beweis verschiedener Hände für Mk und Lk in d. Zu weiterer Unterstützung aber noch den Hinweis, daß der Übersetzer des Mk crucifigere (als ein Wort) offenbar noch nicht kennt; er schreibt (5 mal) 15, 13. 14 cruci adfige eum, 15 cruci adfigeretur, 24 cruci adfixerant; nur 15, 20 duxerunt eum ut cruci figerent, 27 cum eo cruci fixerunt — so wird zu schreiben sein; 15, 25; 16, 6 fehlt leider.

4. Ob Joh in d wieder von einem andern ist, bin ich nicht sicher. Es findet sich in d in diesem Evangelium gleichfalls kein ait — auch in der Apg nicht —, während es der Vercellensis (a) in Joh 60 mal hat, Hieronymus 9 mal. So charakteristische Unterschiede wie zwischen Joh in d und vg finde ich zwischen dem dritten und vierten Evangelium in d nicht. Beide haben für αρχιερευς princeps sacerdotum, Hieronymus pontifex, Joh in d allerdings einigemal auch einfaches princeps; 18, 2—20, 1, das von zweiter Hand aus vg nachgetragen ist, braucht pontifex. Für κλαίειν steht in Joh nur plorare (vgl. fr. pleurer), in Lk meist; einigemal aber auch flere. quoniam ist in beiden gleich häufig, ebenso ergo. verum tamen, das in Lk häufig ist, fehlt in Joh, aber auch schon im Griechischen das adversative πλήν. Ich muß es also einstweilen dahingestellt sein lassen, ob uns hier ein vierter Übersetzer entgegentritt.

5. Um so gewisser bin ich, daß in a (Vercellensis) für das vierte Evangelium ein Übersetzer tätig war, der sowohl von dem in d als von dem in vg verschieden ist. Beweis ist ait gegenüber von d, und princeps sacerdotum (18 mal), einfaches sacerdos (4 mal) gegenüber von pontifex in vg (19 mal); in vg einmal principes = ἄρχοντες 7, 32b, einmal nichts (32a), einmal auch princeps sacerdotum 12, 10, eine Ausnahme, die die Regel bestätigt; (d hat hier nur principes). Zu diesem Merkzeichen vgl. F. C. Burkitt „Chief Priests" in the Latin Gospels (The Journal of Theological Studies IX, Jan. 1908, 290—297).

6. Ein fünfter (allenfalls sechster) Übersetzer begegnet uns in dem Manne, dessen Johannes-Evangelium Hieronymus seiner Revision zugrunde legte. Vergleiche das eben über pontifex und das seltene ait Gesagte. Derselben Hand würde ich Markus in k (Bobiensis) zuschreiben (17 mal pontifex und nur dreimal ait, gegen 72 in Mk bei Hieronymus) und Lukas in a (14 mal pontifex, einmal princ. sac. und nur 12 mal ait, gegen 73 in Hieronymus und fast ebensoviele in b.)

Schon hier mache ich aufmerksam, wie verkehrt es bisher war, z. B. noch bei v. Soden dem Älteren, die Handschriften a, b usw. als Einheiten zu behandeln. Wie in vg, so sind auch schon in diesen

älteren Handschriften Arbeiten ganz verschiedenen Ursprungs zusammengeflossen.

Leider fehlt uns k für den größten Teil des Mt, namentlich für die 23 Stellen für αρχιερευc von Kap. 16 an; so wissen wir nicht, ob diese Handschrift auch hier pontifex gehabt hätte; in 2, 4 hat sie einfaches sacerdos. Aber an mehr als 20 Stellen, wo vg ait hat, läßt sie dasselbe weg, hat es überhaupt nur zweimal 13, 28 und 14, 17, letzteres eine Stelle, wo es vg nicht hat. Bei diesem Anlaß bemerke ich, daß zwischen der Clementina von 1592 und Wordsworth-White hinsichtlich ait nur in Mk 10, 11 eine Verschiedenheit stattfindet — hier ist das ait von 𝔏 nur von einer Unziale (G) bezeugt; weiter daß unsere Konkordanzen uns meist im Stich lassen. Die von Peultier, Etienne, Gantois führt aus den Evangelien nur je zwei Stellen für aiunt und aiebat an, und läßt ait von Gen 1, 11 an ganz weg. Die von Phalesius (Antwerpen 1642) bemerkt 8 mal et aliquoties, einmal auch et saepe in hoc capite; in der vollständigsten, die ich besitze, der von Stephanus von 1555, für welche dieser unvergleichliche Mann die Verszählung in unsern Bibeln einführte, fehlen allein in Mt 18 Stellen. Doch das nur beiläufig, als Beweis wie unrecht unsre Konkordanzen tun, scheinbar unwichtige Worte zu übergehen. Die Behandlung von οδε, οιδε half uns den ersten Übersetzer feststellen, die von ait ist für eine ganze Reihe wichtig.

(Fortsetzung folgt.)

Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser- und zweiten Thessalonicherbrief.

Von Lic. **Freitag,** Pastor in Prausnitz, Bez. Liegnitz.

I.

Die Frage, ob die Pastoralen Paulusbriefe sind oder nicht, ist bislang noch nicht entschieden. Vor einiger Zeit ist erst noch die bekannte geistvolle Hypothese aufgestellt worden, daß ihnen wenigstens echt paulinische Briefzettel zugrunde lägen. Die traditionell gerichtete Forschung sieht in ihnen nach wie vor Schriften des Apostels aus seiner „zweiten Gefangenschaft": zwischen dem 2 Tim 4, 16 f. Berichteten und diesen Briefen läge die Haftentlassung des Paulus, eine Reise nach dem Osten (1 Tim 1, 3; 2 Tim 4, 13 ff.) und die nach Spanien. Es ist deutlich, daß auch ein Versuch wie der von Frey-Dorpat (Bibl. Zeil- u. Streitfragen VI, 3), die Geschichtlichkeit dieser Reisen zu erhärten, ohne zunächst überhaupt auf die Pastoralen zu reflektieren, hinfallen muß, wenn die Ungeschichtlichkeit der in diesen erwähnten Situationen unwiderleglich dargetan wird.

Das soll im folgenden geschehen.

2 Tim 4, 16 f. berichtet Paulus mitten unter anderen Mitteilungen von Neuigkeiten dem Timotheus von den Vorgängen bei seinem ersten Verhör und von seiner Haftentlassung. Jene Vorgänge aber mußten doch dem Timotheus bekannt sein, wenn er wirklich von Paulus, wie es 1 Tim 1, 3 angibt, in Ephesus zurückgelassen worden wäre, denn das kann (und soll ja auch nach den Anwälten der Echtheit dieser Briefe) erst nach dem ersten Verhör und der Haftentlassung des Apostels geschehen sein. Die beiden genannten Stellen der Pastoralen heben sich also gegenseitig auf und dokumentieren deutlich die fingierte Situation dieser Briefe.

Auch bei den übrigen Verhältnissen aus dem Leben des Paulus, die in den Pastoralen erwähnt werden, handelt es sich lediglich um einen Situationsrahmen, den der Verfasser um seine Weisungen ge-

legt hat, um sie mit Autorität zu umkleiden. Dieser Rahmen ist genau den aus dem Leben des Paulus vor seiner Gefangennahme bekannten Verhältnissen nachgebildet: Die Reiseroute des Paulus von Ephesus nach Mazedonien 1 Tim 1, 3 entspricht völlig der aus 1 Kor 16, 12. 19 verbunden mit 2 Kor 2, 13 bekannten. Die Mahnung, niemand solle den Timotheus verachten, 1 Tim 4, 12, ist Reproduktion der 1 Kor 16, 11 ausgesprochenen, nur die Motivierung der Möglichkeit seiner Verachtung ist von dem Verfasser der Pastoralen sinnvoll variiert worden, er schreibt: „Niemand verachte deine Jugend", denn als Adressat dieser mehrfach recht elementaren Anweisungen mußte Timotheus als noch junger Mann dargestellt werden; Paulus aber fürchtete 1 Kor 16, 11 offenbar, daß die Korinther aus Gereiztheit gegen den Apostel auch seinen Abgesandten mit Verachtung empfangen würden. Vor allem: die wichtigsten ausdrücklich genannten Situationen der Pastoralbriefe sind genau dem Leben des Paulus, wie es aus seinen Briefen und der Apostelgeschichte bekannt war, entnommen. Lukas ist in Rom: 2 Tim 4, 11 = Kol 4, 14; Philem 24. Tychikus ist nach Ephesus „gesandt": 2 Tim 4, 12 = Eph 6, 21 f. Aquila und Priska befinden sich in Ephesus: 2 Tim 4, 19 = 1 Kor 16, 19; Röm 16, 3; Apg 18, 18 f., 26; Erastus in Korinth 2 Tim 4, 20 = Röm 16, 23; Trophimus in Milet 2 Tim 4, 20 = Apg 20, 4. 15. Nikopolis Tit 3, 12 entspricht wohl Illyrien Röm 15, 19. Markus und Rom erscheinen verbunden in 2 Tim 4, 11 = Kol 4, 10; Phil 24 Auch die Reihenfolge: Antiochien, Ikonium, Lystra entspricht genau der in Apg 13, 14; 13, 51; 14, 6. Die Gesamtlage des Paulus in den Pastoralen ist durchaus der der echten Gefangenschaftsbriefe nachgebildet: 2 Tim 4, 6 [ἀνάλυσις] = Phil 1, 23 [ἀναλῦσαι]. Paulus trägt sich mit Reiseplänen nach dem Osten 1 Tim 3, 14; Tit 3, 12 = Phil 1, 26; Philem 22. In alledem liegen deutlich Leseerinnerungen des späten Verfassers dieser Briefe vor, mit deren Hilfe er seinen Ermahnungen die gewichtigste Autorität zu geben verstanden hat.

Es ergibt sich also: Die Pastoralbriefe bergen keinerlei wirkliche paulinische Situationsfragmente, davon ganz zu schweigen, daß sie von Paulus selbst stammen könnten. Mit ihnen fällt auch jede geschichtliche Möglichkeit einer Haftentlassung des Apostels und seiner Reise nach Spanien endgültig dahin.

II.

Bisher hat sich die Forschung ein anscheinend kleines, aber keineswegs unwichtiges Kriterium zur Bestimmung der echten Paulusbriefe entgehen lassen: die Schreibergrüße. Von unmittelbarem kritischen

Wert ist ihre Beachtung besonders für den Epheserbrief. Für den zweiten Thessalonicherbrief kommt eine mit der Beobachtung dieser Schreibergrüße zusammenhängende Erwägung ausschlaggebend in Betracht.

In dem frühesten uns erhaltenen Paulusbriefe scheint die Praxis des Apostels, seine Briefe einem seiner Gehilfen zu diktieren, noch nicht feste Gestalt gewonnen su haben. Neben seinem Namen stehen 1 Thess 1, 1 noch die des Silvanus und Timotheus. Immerhin ist wohl anzunehmen, daß er damals bereits anfing, sich eines von ihnen als Schreiber zu bedienen. Jedenfalls ist dies später feste Gewohnheit des Apostels geworden. Beim ersten Korintherbrief versah Sosthenes dieses Amt (1 Kor 1, 1), aus lodernder Seele fügte Paulus einiges Eigenhändige hinzu (die ganzen Verse 16, 21—24). Röm 16, 22 nennt sich Tertius als Schreiber, — zugleich ein Zeichen, daß dieses Kapitel in der Tat ein selbständiges, familiär gehaltenes Billet ist; denn über Röm 1—15 vgl. weiter unten. Hinfort wurde dann Timotheus der Schreiber 2 Kor 1, 1; Phil 1, 1; Kol 1, 1; Philem 1. Die knappe Bezeichnung ὁ ἀδελφὸς ist stereotyp an diesen Stellen, nur im ersten Gefangenschaftsbrief schließen sich unter dem Eindruck der gemeinsamen Lage der Apostel und der ihm dienende Freund als δοῦλοι zusammen, — ein unwillkürliches, noch heute ergreifendes Spiegelbild der beide beherrschenden Stimmung.

Nur zwei der echten Paulusbriefe machen Ausnahmen von der Regel, jeder eine aus den Verhältnissen heraus wohlbegründete. Der Galaterbrief, in dem, wie sonst nirgends, der Apostel mit glühender Seele den Kampf für sein Lebenswerk führt, ist ganz mit eigner Hand geschrieben; Gal 1, 2 grüßt Paulus nur flüchtig-summarisch von allen Brüdern; die großen Buchstaben, über die der Apostel selbst erstaunt, sind Zeugen der großen Erregung, die sein Inneres während des Schreibens durchbrauste, und sollen als solche auch von den Adressaten, um die er ringt, empfunden werden (6, 11). Daß ja auch 1 Kor 16, 21 ff. von Paulus unter innerer Erregung geschrieben ist, wurde bereits angedeutet. Die Erwähnung der eigenen Hand des Paulus Philem 19 ff. findet aus der speziellen Situation heraus ihre Erklärung: wahrscheinlich liegt in den Versen 18 f. nur die Form einer eigenhändigen Schuldverschreibung vor, ohne daß Paulus hier wirklich zur Feder gegriffen hat. — Die andere Ausnahme, der Römerbrief (c. 1—15), ist das Gegenstück: unpersönlich an unbekannte Christen, eine Art von Selbstvorstellung, eine rein sachliche Darlegung seiner Lehre, kunstgerecht stilisiert, ist er vom Apostel seinem geübten Schreiber (Timotheus) diktiert worden, dessen Name hier, gänzlich belanglos gegenüber der Bedeutsamkeit der Situation, selbstverständlich fortbleiben muß.

Zur Kritik der pseudopaulinischen Briefe ergibt sich hieraus folgendes: Der Epheserbrief (ebenso wie übrigens die Pastoralbriefe) nennt nur den Namen des Apostels selbst. Der Verfasser dieses Briefes dachte sich eben die Briefe des Apostels auch stets von diesem selbst geschrieben. Wie gezeigt wurde, hat aber in Wirklichkeit Paulus nur einen Brief, den gewaltigen an die Galater, eigenhändig niedergeschrieben, mit dessen leidenschaftlicher Glut doch der didaktische Epheserbrief nicht entfernt verglichen werden kann. Hier ist das Fehlen des Schreibernamens und -grußes ein starkes Kriterium der Unechtheit. Der zweite Thessalonicherbrief rückt nun aber auch von dem Gesagten aus in eine besondere Beleuchtung: Sein Anfang ist wortgetreu dem von 1 Thess nachgebildet, kommt also hier nicht in Betracht. Der eigenhändige Gruß am Schluß aber, verbunden mit der Prophylaxe des Briefimitators 2, 2, ist in seiner absichtsvollen, den Gruß als solchen entleerenden Beglaubigungsform ein Zeichen gegen die Echtheit der Herkunft von Paulus. Wie dieser Mann, wenn er selbst schreibt, ganz anders, nämlich mit der stärksten persönlichen Note schreibt, ist beim Galaterbrief und bei 1 Kor 16, 21 ff. deutlich geworden.

Miszellen.

Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams.

ZNW X 324. XI 168.

Für die seit Irenäus und Tertullian zu verfolgende Vorstellung von der Jungfräulichkeit der Erde bei der Hervorbringung Adams, analog der jungfräulichen Geburt des zweiten Adam, hatte ich auf Josephus Antiq. I 1. 2 § 34 als Quelle aufmerksam gemacht. Immanuel Löw bestreitet mir die Priorität dieser Hindeutung, indem er auf Eb. Nestles Erörterung der Josephusstelle im Archiv f. Relwiss. XI 414—16 verweist. Aber weder Eb. Nestle noch Ernst Böklen, von dessen in einzelnem lehrreichen, aber doch gar zu mondsüchtigen mythologischen Forschungen über „Adam und Qain" (Leipzig, Hinrichs 1907) Nestle ausging, haben unsre Josephusstelle zu der bei Irenäus, Tertullian u. a. vertretenen Anschauung irgendwie in Beziehung gesetzt. Daß bei Josephus selbst schon ein mythologischer Zug vorliege, hatte ich gar nicht behauptet, nur daß sich aus der hier sich findenden Bezeichnung der Erde als παρθένος jene Vorstellung entwickelt habe. Und in dieser Auffassung werde ich durch die Tradition des Mittelalters bestärkt. Man vergleiche die Historia scholastica des Petrus Comestor (Migne, S. L. 198 col. 1071): et Adam sonat rubeus vel rubra terra, quia secundum Josephum de rubea terra conspersa factus est (additio 1. Terra proprie adhuc virgo erat, quia nondum corrupta hominum opere, nec sanguine infecta). Talis est enim virgo tellus et vera vel rubea, id est animata, quia sedes animae est in sanguine, vel rubea secundum quod futura erat, id est sanguinea, id est peccatrix. Sanguinis nomine saepe designatur peccatum etc.

Hamburg. Hans Vollmer.

Die Evangelisten bei der Arbeit.

Die dogmatische Theorie, welche schon den impulsus ad scribendum, dann die Abfassung der biblischen Schriften auf Inspiration zurückführt, äußert sich aufs köstlichste schon bei Ulfilas, der das ἔδοξε κἀμοὶ des Lk 1, 3 (nach Apg 15, 28) durch „jah mis ja ahmin weihamma" wie-

dergibt, wie die lateinischen Zeugen bqBGO „mihi et spiritui sancto". Daß dieselbe Anschauung sich auch in den bildlichen Darstellungen ausspricht, welche die Evangelisten uns bei der Arbeit zeigen, hat neuerdings Henry Martin an einer Stelle geltend gemacht, wo es leicht übersehen werden könnte. Zu dem schönen Werk Mélanges offerts à M. Émile Chatelain par ses élèves et ses amis. 15 avril 1910 (Paris, VIe, Honoré Champion) hat er Notes sur les Écrivains au travail beigesteuert (p. 535—544). Er weist dabei nach, daß die schreibenden Figuren, welche vielfach vor den Handschriften stehen, nicht etwa die Schreiber, sondern die Verfasser darstellen sollen. Die Verfasser aber brauchten zur ersten Niederschrift (zum Konzept) bis ins späte Mittelalter die Wachstafel. Martin belegt das z. B. mit Willibald, dem Biographen des Bonifatius, der dessen Lehre conscripsit primitus in ceratis tabulis ad probationem domini Lulli et Megingaudi, et post eorum examinationem in pergamenis rescribendam, mit Guibert de Nogent (XII. Jahrh.), der sich rühmt, seine Werke sofort, nullis impressa tabulis dictando et scribendo . . . immutabiliter paginis inferebam, mit seinem Zeitgenossen Baudry de Bourgeuil, dessen Gedichte die Schreiber e tabulis ceratis in membrana referebant, mit einer um 1285 für Marie von Brabant, Frau Philipps des Kühnen, hergestellten illustrierten Handschrift des Dichters Adenet le Roi, welche den Dichter im Augenblick der Inspiration mit dem Stylus vor einer Tafel mit 2 Blättern zeigt (Bibl. de l'Arsenal, Ms. no. 3142, fol. 1). Henry Martin sagt (p. 537): Toutefois, je le répète, il semble bien qu'en général les enlumineurs ont voulu figurer de préférence les auteurs transcrivant leurs oeuvres déjà mises au point, ou plus exactement les grossoyant, mais sans en avoir la minute sous les yeux. Exception doit être faite sans doute pour les évangélistes et pour certains Pères de l'Église, qui ont supposés écrire directement sous l'inspiration divine. Martin fügt 2 Miniaturen aus dem XII. und XV. Jahrhundert bei, die Matthäus so bei der Arbeit zeigen.

Da ich den Gebrauch der Wachstafel für das Konzept in meiner Einführung ([8] S. 56) nur gelegentlich angeführt habe, erlaube ich mir, auf diese Ausführungen von H. Martin hinzuweisen. Auch bei der Blaßschen Theorie für die Apostelgeschichte, als aus dem Konzept des Lukas stammend, wird man sie im Auge zu behalten haben.

Maulbronn. Eb. Nestle.

7. 2. 1912.

Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament.

Von Lic. **Rudolf Bultmann** in Marburg.

Nach zwei früheren Werken über Epiktet hat Ad. Bonhöffer in den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten 1911 ein umfassendes Buch über Epiktet und das Neue Testament erscheinen lassen. Es ist ein Buch, das durch seine gründliche Gelehrsamkeit und durch das reiche Vergleichungsmaterial, das es bietet, dem Forscher auf diesem Gebiet unentbehrlich sein wird. Indessen scheint es mir sowohl in der Anlage wie in der Erfassung des Problems verfehlt zu sein.[1] Die folgenden Ausführungen treten also in Gegensatz zu der Anschauung Bonhöffers, doch nicht in der Form der Polemik, sondern in der Form der einheitlichen Darstellung. An eklatanten Punkten habe ich auf den Gegensatz zu Bonhöffer in Anmerkungen aufmerksam gemacht.

Die Aufgabe des Vergleichs zwischen Epiktet und dem Neuen Testament bedarf nach den vorangegangenen Arbeiten keiner Rechtfertigung. Über ihre Schwierigkeit aber sei noch ein Wort gesagt. Sie beruht darin, daß die Aussagen, die zum Vergleich vorliegen, sozusagen nicht auf gleicher Fläche liegen.

Epiktet arbeitet mit einem festen Begriffsmaterial; im Neuen Testament sind die sittlichen und religiösen Vorstellungen nicht in feste Begriffe gefaßt. In der neutestamentlichen Religiosität sind Kräfte lebendig, die nicht zu wissenschaftlichem Bewußtsein gediehen sind und eine begriffliche Form nicht gefunden haben. Es sind Vorstellungen vorhanden, ohne daß ein Begriff für sie geprägt wäre, so z. B. der Vorsehungsglaube. Vergleicht man daher nur die formulierten Aussagen, so wird man sich teils nur an der Peripherie halten, teils wird man wichtige Punkte übersehen. Geht man aber hinter die Aussagen zurück und sucht in dem zugrunde liegenden religiösen Leben nach

[1] Ebensowenig scheinen mir frühere Arbeiten wie z. B. der Aufsatz von K. Vorländer „Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen", Preußische Jahrbücher 1897, S. 193—222 das Verhältnis richtig darzustellen.

Analogien — positiven wie negativen — zu den Vorstellungen Epiktets, so entsteht freilich manchmal der Schein, als lege man an das Neue Testament einen fremden, falschen Maßstab an. Indessen ist das bloßer Schein, der an der rechten Erfassung der Aufgabe nicht hindern darf, der freilich die Schwierigkeit der Aufgabe deutlich macht: die religiösen Kräfte nachempfindend zu verstehen und sie nicht durch schiefe und gewaltsame Darstellung zu verdecken.

Eine andere Schwierigkeit ist die, daß das Neue Testament keine einheitliche Größe ist. Jedoch ist es zweifellos möglich, einen bestimmten Typus neutestamentlicher Religiosität zu erkennen, und dazu wird der Blick doppelt geschärft durch den Vergleich mit einem ganz anderen Typus. Daß man dabei bis zu einem gewissen Grade schematisiert, ist freilich notwendig, aber erlaubt, wenn man nur den Kern, die Grundzüge und treibenden Kräfte richtig zu treffen vermag.

I. Die ethische Unterweisung Epiktets.

Da die ethische Unterweisung Epiktets wesentlich in der populären Darstellung und Predigt der stoischen Ethik besteht, haben wir uns diese in kurzem Überblick zu vergegenwärtigen.

Die stoische Ethik ist im Grunde eudämonistisch. Das tugendhafte Handeln ist das glücklich machende; das Gute ist das Nützliche, und umgekehrt. Gleichwohl entwickeln die Stoiker nicht wie Epikur die sittlichen Gedanken aus dem eudämonistischen Prinzip, so daß die Lust, das Glück als gewolltes Ziel des Handelns behauptet würde und als Kriterium der sittlichen Handlungen diente. Vielmehr sucht man für Normen des Handelns nach einem anderen Maßstab und findet ihn in der Naturgemäßheit. Die Formel, die das Ziel, das τέλος, des sittlichen Handelns beschreibt, heißt: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Im Grunde vermag freilich diese Formel ebensowenig ein sittliches Ideal zu liefern wie der Eudämonismus. Sie hat ihren Ursprung in der materialistischen Metaphysik der Stoa und läßt in Wahrheit das Wesen des Sittlichen völlig unbestimmt. So schwanken denn die einzelnen Vertreter der stoischen Ethik in der Ausführung der Ethik je nach ihrer Anschauung von Natur und Naturgemäßheit. Wir haben nun zu fragen, wie man nach Epiktet die sittliche Erkenntnis gewinnt.

Wie erkennt der Mensch, was ihm die Natur zu tun gebietet? indem er sich auf sein Wesen besinnt.[1] Γνῶθι πρῶτον τίς εἶ καὶ οὕτω κόσμει σεαυτόν (Diss. II 1, 24). In seiner Selbstbesinnung findet der

[1] Pädagogische Mahnungen: es bedarf des Abwerfens falscher Meinungen, Diss. II 17, 1, und der συναίσθησις τῆς . . . ἀσθενείας Diss. II 11, 1.

Mensch, daß ihn seine natürliche Stellung in der Welt nach doppelter Richtung weist.[1]

1. Durch den Vergleich mit dem Tier findet er, daß für ihn, für seine Natur, eins charakteristisch ist: die Vernunft. Sie zu üben ist das Gesetz der Sittlichkeit, ist die ἐπαγγελία τοῦ ἀνθρώπου (Diss. II 9; cf. I 2, 30 ff.).

2. Der Mensch erkennt ferner, daß er ein soziales Wesen ist, daß er in einer Gemeinschaft steht, aus welcher ihm weitere Pflichten erwachsen. Er ist Sohn und Bruder, Freund und Staatsbürger, vielleicht auch Soldat oder Beamter usw. (Diss. II 10; III 2, 4).

Im Bewußtsein Epiktets und in seiner Unterweisung liegt nun aller Nachdruck auf dem ersten Punkt. Ich beschränke mich deshalb auf seine Ausführung, komme aber auf die sozialen Forderungen noch in anderem Zusammenhang zurück.

Auf die Frage τίς εἶ (Diss. III 1, 24ff.; cf. II 9, 1f.) erfolgt die Antwort: ἄνθρωπος. Und was bedeutet das? τοῦτο δ'ἐστὶ θνητὸν ζῷον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς[2] . . . . τί οὖν ἐξαίρετον ἔχεις; τὸ ζῷον; οὔ . τὸ θνητόν; οὔ . τὸ χρηστικὸν φαντασίαις; οὔ . τὸ λογικὸν ἔχεις ἐξαίρετον· τοῦτο κόσμει καὶ καλλώπιζε. Das erste Natur- oder Sittengesetz ist also der rechte Gebrauch der Vernunft, die χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν. Über das in dieser Formulierung liegende Problem — was bedeutet denn der rechte Gebrauch? — gleitet der Stoiker hinweg, weil zufolge seiner materialistischen Psychologie es ihm selbstverständlich ist, daß der Mensch das weiß. In seinem Geiste existieren nämlich die προλήψεις, die ἔννοιαι φυσικαί (Diss. I 22, 1; II 17, 7; cf. ἔμφυτος ἔννοια Diss. II 11, 3). Der Mensch hat z. B. die Begriffe Gut, Schön, Glücklich, Nützlich und die Gegenteile (Diss. II 11, 3; 17, 10 usw.). Die Aufgabe für ihn besteht darin, diese Begriffe im einzelnen Fall richtig anzuwenden, sie ταῖς καταλλήλαις οὐσίαις ἐφαρμόζειν (Diss. II 17, 7; 11, 4; I 22, 9f.). Das eben ist die χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν. So weichen die einzelnen Menschen sehr von einander ab, ob sie etwa den Reichtum, das Vergnügen, die Gesundheit u. dergl. unter das Gute oder unter das Schlechte rechnen (Diss. II 17, 12; I 22, 4). Die gewöhnlichen Menschen urteilen nach dem Schein, dem δοκεῖν (Diss. II 11, 10), und geraten deshalb in innern Widerspruch und Unglück, in μάχη und δυσροεῖν (Diss. II 17, 14; zum Ganzen cf. bes. Diss. II 23, 6—15).

[1] cf. Diss. II 10, 1: σκέψαι τίς εἶ und die folgende Disposition.

[2] Der folgende Satz zeigt, wie wenig die Bestimmung eine deutliche ist, daß nämlich die Bestimmungen natur- und vernunftgemäß sich auch umdrehen lassen Diss. III 1, 25.

Woher weiß aber der Mensch, wie man die sittlichen Begriffe, die προλήψεις, richtig anwendet? Das sagt ihm eine weitere fundamentale sittliche Erkenntnis. Nämlich die Erkenntnis, daß es zwei verschiedene Arten von Dingen gibt, solche, über die wir frei verfügen können, und solche, die unserer freien Verfügung entzogen sind. Zweierlei Dinge und Umstände gibt es: τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν (Diss. I 22, 9f. usw.).

Nicht in unserer Macht stehen alle äußeren Dinge, τὰ ἐκτός: unser Leib und alle seine Teile, unsere äußere Situation: Angehörige, Besitz, Stellung im Staat u. dergl. Das alles sind ἀπροαιρετικά. Dagegen in unserer προαίρεσις, in unserer Gewalt, ist unser Innenleben. Freilich wird dies nun wieder ganz blaß und tautologisch bezeichnet eben als unsre προαίρεσις oder als das ἡγεμονικόν oder wieder als die χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν (cf. Diss. I 1, 7: τὸ κράτιστον ἁπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις).

Etwas Farbe erhält dies sittliche Ideal, die Übung und Zucht des Innenlebens, durch die Spezialisierungen. Eigenschaften, die der Mensch an sich pflegen soll, sind μεγαλοψυχία (Diss. I 6, 28. 43; 9, 32; 12, 30), γενναιότης (Diss. I 6, 42; 9, 32; 12, 30), πίστις (Diss. I 3, 4; 4, 18), αἰδώς (Diss. I 3, 4; 4, 18), ἐλευθερία (Diss. I 4, 18f.), ἀνδρεία (Diss. I 6, 28. 43), καρτερία (Diss. 6, 28) u. dergl. Demgegenüber sind lasterhafte Menschen solche, die leidenschaftlich und jähzornig sind, haßerfüllt und wilden Sinnes gleich Tieren (Diss. I 3, 7; II 9, 5). Einen einheitlichen Gesichtspunkt, nach dem solche geforderten oder verbotenen Eigenschaften sich gruppieren ließen, sucht man vergebens. Man erkennt bald, daß sie nicht etwa von einem sozialen Ideal abgeleitet sind, wie das etwa bei Treue und Edelsinn denkbar wäre, sondern daß in ihnen allen als das eigentlich Sittliche das Moment der Anspannung, der Kraftleistung erscheint.[1] So ist denn das Resultat keine positive Ethik, sondern eine rein negative. Was vom Menschen gefordert wird, läßt sich zusammenfassen in die beiden Gebote: ἀπέχεσθαι und ἀνέχεσθαι, verzichten und ertragen.

1. Das ἀπέχεσθαι.

Unsere Wünsche und Befürchtungen, die sich auf Außendinge beziehen, machen uns zu Sklaven:

ἂν δὲ τὸ σωμάτιον θαυμάσω, δοῦλον ἐμαυτὸν παραδέδωκα· ἂν τὸ κτησείδιον, δοῦλον (Diss. I 25, 23).

[1] Die sittlichen Eigenschaften hoher Qualität, die oft aufgezählt werden, haben also ihren Ursprung, da sie im Grunde mehr bedeuten, als sie im Zusammenhang der Anschauung Epiktets fordern, nicht in dieser, sondern in anderer Tradition.

ἐγὼ οὖν ἔχων ἐξ ἐμαυτοῦ λαβεῖν τὸ μεγαλόψυχον καὶ γενναῖον, ἀγρὸν παρὰ coῦ λάβω καὶ ἀργύριον ἢ ἀρχήν τινα; μὴ γένοιτο. οὐχ οὕτως ἀναίσθητος ἔcομαι τῶν ἐμῶν κτημάτων (Diss. I 9, 32).

ἐὰν δὲ πρὸc τὰ ἔξω χάcκῃc, ἀνάγκη cε ἄνω καὶ κάτω κυλίεcθαι πρὸc τὸ βούλημα τοῦ κυρίου· τίc δ' ἐcτὶ κύριος; ὁ τῶν ὑπὸ coῦ τινοc cπουδαζομένων ἢ ἐκκλινομένων ἔχων ἐξουcίαν (Diss. II 2, 25 f.).

Wer an Reichtum, Rang und Einfluß sein Herz hängt oder an angenehmen Aufenthalt etwa in Rom oder Athen, ist der Sklave derer, die ihm solches verschaffen oder verwehren können: des Prokonsul, des Kaisers, der Würden verleihen und nehmen, freien Aufenthalt gestatten oder verbieten kann. Wer auf die Pflege des Leibes sein Streben richtet, macht sich zum Skaven all der Mächte, die Herr sind über Leib und Leben, des Kaisers, der gefangensetzen und enthaupten lassen kann, der Krankheiten und des Todes, die mit dem Leibe spielen ohne Erbarmen. — Es handelt sich auch nicht um ein mehr oder weniger, so daß bescheidene Wünsche glücklich machen könnten, sondern um ein grundsätzliches Verzichten. μέμνηco ὅτι οὐ μόνον ἐπιθυμία ἀρχῆc καὶ πλούτου ταπεινοὺc ποιεῖ καὶ ἄλλοις ὑποτεταγμένουc, ἀλλὰ καὶ ἡcυχίας καὶ cχολῆc καὶ ἀποδημίας καὶ φιλολογίας. ἁπλῶc γὰρ οἷον ἂν ᾖ τὸ ἐκτόc, ἡ τιμὴ αὐτοῦ ὑποτάccει ἄλλῳ (Diss. IV 4, 1). Nicht nur vom Kaiser oder einer hochgestellten Person ist ein solcher Mensch abhängig, sondern von einem Raben, der ihn durch sein Gekrächze stört, oder von einem Flötenbläser, der ihn am Studieren hindert, von Fieber und Kopfschmerzen und tausend anderen Dingen (Diss. IV 4, 5). Also: ἀφεῖναί cε δεῖ πάντα, τὸ cῶμα, τὴν κτῆcιν, τὴν φήμην, τὰ βιβλία, θόρυβον, ἀρχάc, ἀναρχάc· ὅπου γὰρ ἂν κλίνῃc, ἐδούλωcαc, ὑπετάγῃc, κωλυτὸc ἐγένου, ἀναγκαcτὸc, ὅλοc ἐπ' ἄλλοις (Diss. IV 4, 33). Also gilt es, sich frei machen von allen Wünschen, die sich auf Außendinge beziehen, ἀπέχεcθαι, τὰc ὀρέξειc ἀφελεῖν, verzichten.[1]

2. Das ἀνέχεcθαι.

Und andrerseits gilt es, sich zu fügen in das Unvermeidliche, die ἔκκλιcιc, das Ausweichen, nur zu versuchen in bezug auf die προαιρετικά, im übrigen: ἀνέχεcθαι, aushalten, insbesondere: sich in den Naturlauf fügen, alles nehmen wie es kommt. δεῖ τὰ ἐφ' ἡμῖν βέλτιcτα κατακευάζειν, τοῖc δ' ἄλλοιc χρῆcθαι ὡc πέφυκεν (Diss. I 1, 17). Das

[1] Die Idealbilder, die Epiktet als Beispiele zeichnet, und die Gestalten der Sage oder Geschichte, die er vorführt, zeigen nicht, was man tun soll, sondern nur, wie man verzichten und ertragen soll. Ihre Eigenschaften kommen nur nach ihren formalen und negativen Seiten in Betracht: als Kraftleistungen und als Enthaltsamkeit; cf. Diss. I 1, bes. §§ 21—25.

bedeutet die Freiheit des Weisen: μανθάνειν ἕκαστα οὕτως θέλειν ὡς γίνεται (Diss. I 12, 15). ἔρχεσθαι δεῖ ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι οὐχ ἵνα ἀλλάξωμεν τὰς ὑποθέσεις· οὔτε γὰρ δίδοται ἡμῖν, οὔτ' ἄμεινον, ἀλλ' ἵνα οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμῶν ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν, αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὑτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γενομένοις ἔχωμεν (Diss. I 12, 17). Jede Lage kann man doppelt auffassen. Der Unzufriedene schilt die Verlassenheit Einsamkeit, der Weise und Zufriedene preist sie als Ruhe. Der eine beklagt sich über die ihn umgebenden Menschen, daß sie ihn stören, der andre freut sich über ihren Anblick wie über den eines Festes (ebenda; außerdem Diss. IV 4, 23ff.). Alles kommt nur auf das innere Verhalten an. Also ist es schließlich überhaupt kein Handeln, was diese Ethik fordert, sondern eine Passivität, ein Sichzurückziehen in sich selbst. Weder ein Überwinden der Natur durch Gestaltung, noch die Schaffung einer Gemeinschaft. Eine rein negative Ethik.[1]

II. Das religiöse Moment in der sittlichen Unterweisung des Epiktet.

Wir haben bei der Darstellung der sittlichen Gedanken wohl gesehen, daß diese kein geschlossenes Ganze bilden, sondern zufolge des verkehrten Ausgangspunktes zu ihrer Ausführung Anleihen machen müssen, um nicht völlig zu Schemen zu werden. Wir haben aber bisher keinen Punkt gefunden, wo solche Anleihen bei der Religion gemacht wären. Wir sehen auch jetzt noch nicht unmittelbar, daß etwas in diesem Gedankenkomplex über sich hinauswiese in die Sphäre der Religion.[2]

Trotzdem spielt das religiöse Moment in der sittlichen Unterweisung des Epiktet eine große Rolle. Und zwar findet es seine Anknüpfungspunkte in dem Dargelegten an zwei Stellen: 1. das Kriterium der sittlichen Erkenntnis, das der sich selbst besinnende Mensch in seinem Unterschied vom Tier findet, liegt anders ausgedrückt, anders — und zwar religiös — gesehen in seiner Verwandtschaft mit Gott. Der Mensch kann seine Natur nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen (Diss. II 14, 19. 27). Damit tritt ein religiöses Motiv in die Predigt des Epiktet ein. 2. Die Mahnung zum ἀνέχεσθαι, zur Fügung in den

[1] cf. Rohde, Psyche[4] II 314, 2.

[2] Daß Epiktet gegen die offiziell geübte Religion weder polemisiert noch ein lebendiges positives Verhältnis zu ihr zeigt (trotz der Aufforderung am offiziellen Kult teilzunehmen), erörtere ich nicht weiter. Die griechische Götterwelt ist für ihn versunken; er hat es immer nur mit der Gottheit zu tun, ob er diese nun als τὸ θεῖον bezeichne oder als ὁ θεός (so in den meisten Fällen) oder als οἱ θεοί, oder ob er gar einen Götternamen gebrauche.

Naturlauf ist begleitet und gestützt vom Nachweis der πρόνοια, der göttlichen Lenkung des Naturlaufs. Damit tritt ein weiteres religiöses Motiv ein. Das erste wird wesentlich als verpflichtendes, das zweite wesentlich als tröstendes oder stärkendes Motiv verwandt, jedoch können beide in gleicher Absicht so und so verwandt werden.

In der Ausführung dieser beiden Motive entfaltet Epiktet große Wärme und hohen Schwung. Den sittlichen Gedanken, deren Nüchternheit und Negativität sonst abstoßen würde, wird dadurch etwas Begeisterndes, Fortreißendes verliehen.

1. Die Verwandtschaft des Menschen mit Gott.

Die Tiere hat Gott geschaffen, „das eine, daß es verzehrt werde, das andere, daß es zum Ackern diene, dies, daß es Milch und Käse liefere, jenes zu anderem ähnlichen Dienst. . . . Den Menschen aber führte Gott hinein in die Welt, ihn zu schauen und seine Werke, und nicht nur zu schauen, sondern zu verkünden. Daher ist es für den Menschen schändlich, damit sein Tun anfangen und aufhören zu lassen, womit auch die unvernünftigen Tiere es tun. Nein! von da aus soll er erst anfangen; aufhören soll er da, wo unsere Kraft und Natur zu Ende ist“ (Diss. I 6, 18—20).

Der Mensch ist Gottes Sohn. Welche Würde und damit: welche Verpflichtung verleiht ihm dies Bewußtsein! „Den Leib haben wir mit den Tieren gemein, aber Vernunft und Verstand mit Gott. Die meisten freilich halten sich herunter an jene unselige, irdische (νεκρά) Verwandtschaft, aber einige wenige an jene göttliche und selige . . . . Diese wenigen, die zu Treue und Edelsinn (αἰδώς) und zu Selbstsicherheit (ἀσφάλεια τῆς χρήσεως τῶν φαντασιῶν) geboren zu sein glauben, die geben sich auch nicht mit niedrigen und gemeinen Gedanken ab“ (Diss. I 3, 3f.). „Dein Wille sei, vor dir selbst bestehen zu können! Dein Wille sei, schön dazustehen vor Gott! Dein Begehren sei, rein zu sein vor dir als Reinem und vor Gott!“ (Diss. II 18, 19; cf. II 16, 46).

Gott will, daß seine Kinder seien wie er:

εἰ πιστόν ἐστι τὸ θεῖον, καὶ τοῦτον εἶναι πιστόν.
εἰ ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον ἐλεύθερον·
εἰ εὐεργετικόν, καὶ τοῦτον εὐεργετικόν·
εἰ μεγαλόφρον, καὶ τοῦτον μεγαλόφρονα·

ὡς θεοῦ τοίνυν ζηλωτὴν τὰ ἑξῆς πάντα καὶ ποιεῖν καὶ λέγειν (Diss. II 14, 13).

Gott ist nichts verborgen von unserem Denken und Tun. Und „einem jeden von uns hat er als Aufseher seinen Dämon gegeben, ihn

zu behüten. Und dieser Dämon fällt nicht in Schlaf und läßt sich nicht betrügen. Welchem besseren und wachsameren Hüter hätte er uns übergeben können? Denn wenn ihr die Türen schließt und es dunkel macht im Hause, bedenkt, daß ihr nie sagen könnt: wir sind allein. Ihr seid es nicht; Gott ist doch drinnen und euer Dämon ist es. Und was brauchen diese Licht, um zu sehen, was ihr tut!" (Diss. I 14, 12[b]—14).

Den Leib und irdischen Besitz hat Gott uns nicht zur freien Verfügung überlassen, aber τὸ κράτιστον ἁπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις (Diss. I 1, 7, cf. § 12). Seelengröße, Tapferkeit und Stärke hat Gott uns gegeben; sie gilt es zu pflegen (Diss. I 6, 28f.).

Wäre der Mensch eine Statue des Phidias, die Athene oder der Zeus, und hätte er solche Empfindung, so würde er nichts Unwürdiges tun. Als Werk des größten Bildners, des Zeus, schämt er sich dessen nicht? Gott hat ihn geschaffen, ihn selbstverantwortlich gemacht, ihn sich selbst übergeben mit den Worten: οὐκ εἶχον ἄλλον πιστότερόν σου· τοῦτόν μοι φύλαξε τοιοῦτον οἷος πέφυκεν, αἰδήμονα, πιστόν, ὑψηλόν, ἀκατάληπτον, ἀπαθῆ, ἀτάραχον. — εἶτα σὺ οὐ φυλάξεις; Diss. II 8, 18—23; cf. überhaupt II 8).

So wird das sittliche Verhalten zum Gehorsam gegen Gott, und zwar zu einem Gehorsam, der den ganzen Menschen umfaßt: οὐδεὶς γὰρ ἐπαμφοτερίζων δύναται προκόψαι. Darum gilt es mit kräftigem Entschluß ein Ende machen mit allem halben Wesen. „Du kannst nicht, ohne zu zechen mit deinen früheren Zechgenossen, ihnen doch noch ein guter Kamerad sein. Wähle nun, ob du ein Trinker sein willst und ihnen ein guter Kamerad, oder nüchtern und ein Spielverderber. Du kannst nicht, ohne zu singen mit deinen früheren Sangesbrüdern, doch noch eine Rolle bei ihnen spielen. Wähle nun auch hier, was von beiden du willst. Du kannst nicht den Thersites spielen und den Agamemnon!" (Diss. IV 2; cf. IV 10, 25; Ench. 29, 7). Und dieser Gehorsam erstreckt sich über alle Kleinigkeiten und Geringheiten des Lebens. οὐδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνειν εἰκῇ προσήκει (fragm. 15). Der Weise und Fromme denkt schon beim Aufstehen morgens früh an die Gebote und nimmt sie in acht. Er wäscht sich wie ein Treuer, und wie ein Edler ißt er (Diss. I 4, 20). „Und wie ist es denn möglich, den Göttern wohlgefällig zu essen? Wenn es mit gerechtem, wohlgesinntem Herzen geschieht, mäßig und anständig, wie gefiele es dann nicht auch den Göttern? Und wenn auf deine Forderung warmen Wassers dein Sklave nachlässig nur laues bringt oder überhaupt nicht

im Hause zu finden ist, dann nicht zornig zu werden und loszufahren, sollte das nicht den Göttern gefallen?“ (Diss. I 13, 1f.).

Diese Gemeinschaft mit Gott verleiht eine Freiheit von aller Welt. Wer den Gedanken an sie wachhält, der kann getrost in allen Wechselfällen des Lebens seine sittliche Haltung bewahren. Wer bedenkt, daß er ein Sohn Gottes ist, „wie sollte der etwas fürchten, was Menschen ihm anhaben können? Wenn wir mit dem Kaiser verwandt sind oder sonst mit einem von den Autoritätspersonen in Rom, so gibt uns das Sicherheit und Stolz und völlige Furchtlosigkeit, — und Gott zum Schöpfer und Vater und Pfleger zu haben, sollte uns nicht von Leid und Furcht frei machen?“ (Diss. I 9, 6f.[1]; IV 5, 34f.). Daher kann denn auch Epiktet die, die sich unter dem Druck des Daseins nach dem Tode sehnen und die den Gedanken der Gottesverwandtschaft und der Weltfremdheit zur Konsequenz des Selbstmordes übertreiben wollen, warnen und trösten: „Wartet doch auf Gott! Wenn er das Signal gibt und euch von diesem Dienst ablöst, dann geht hin zu ihm. Aber für den Augenblick ertragt es, in diesem Lande zu wohnen, in das er euch gesetzt hat. Kurz ist ja diese Zeit des Wohnens hier und leicht für die, die es so auffassen. Denn welcher irdische Herrscher oder welche Gerichte könnten den schrecken, der den Leib und seine Güter für nichts achtet. Also bleibt und geht nicht als Toren hinweg!“ (Diss. I 9, 16f.).

Wie hier der Gedanke der Gottesverwandtschaft als tröstendes Motiv verwandt wird, so in der Regel der andere religiöse Gedanke, der der Vorsehung.

2. Die Vorsehung.

Das ἀνέχεσθαι kann dem Weisen deshalb zur leichten Pflicht werden, weil er weiß, daß das Weltgeschehen von der πρόνοια, dem göttlichen Willen und Wissen durchwaltet wird. Die Vorsehung weist Epiktet nach im äußeren Geschehen wie in der Anlage des menschlichen Geistes, im Kleinen wie im Großen. Überall entsprechen alle Mittel dem Zweck. Die Farben entsprechen unserem Sehvermögen, dieses ist auf jene eingerichtet, und das Licht gibt die Möglichkeit, daß beides in Wirkung treten kann (Diss. I 6, 1ff.; cf. II 23, 1ff.). Und wie alles Äußere und unsere Sinnesorgane, so ist auch Auffassungs- und Begriffsvermögen zweckmäßig eingerichtet (Diss. I 6, 10). — Die

[1] Die Gottesgemeinschaft kann einen fast mystisch-religiösen Zug annehmen, wenn der Dualismus der Weltbetrachtung hervortritt, wenn der Gegensatz gegen die Außenwelt, vor allem den Leib scharf betont wird; cf. Diss. I 1, 8f.; 3, 5f.; 9, 10ff.

Tiere sind geschaffen zum Dienst des Menschen, jedes nach seiner Art (Diss. I 6, 18; 16, 3ff.; II 8, 7). Selbst in den πάρεργα der Natur zeigt sich die πρόνοια (Diss. I 16, 9—14).

Bei der Ausmalung der Welt unter dem Gesichtspunkt der πρόνοια scheint Epiktet sich selbst inkonsequent zu werden. Die Außendinge, die doch früher als etwas Unwesentliches galten, denen gegenüber es hieß: ἀπέχεσθαι, — sie erscheinen auf einmal als wert- und sinnvoll, wenn Epiktet den κόσμος als Gottes Welt beschreibt; da fällt selbst auf die kleinsten Kleinigkeiten ein vergoldender Schein (Diss. I 6, 2ff.; 16, 9ff.; II 23, 2ff.). Gott hat die Welt so eingerichtet als der Vater aller Wesen, die sich in ihr bewegen und sich nach seinem Willen in ihr freuen sollen. Das Leben ist ein Fest, wo es die Pracht der Werke Gottes zu bewundern gilt (Diss. IV 1, 105; II 14, 25—28). Dem Frommen ist ein Frieden geschenkt, wie ihn kein Kaiser spenden kann (Diss. III 13, 9ff). Da gilt es, allezeit fröhlich sein (Diss. I 25, 17) und sich nicht sorgen um den folgenden Tag. Da braucht keiner zu klagen „was sollen wir essen? was sollen wir trinken? womit sollen wir uns kleiden? woher bekommen wir Schuhe?", wo doch auch die unvernünftigen Tiere ihre Nahrung finden; wie sollte es Gott dem Frommen fehlen lassen? (Diss. I 9, 7ff. 19; 16, 3; III 26, 27ff.).

Und fehlte es auch an allem: „blicke auf die Kräfte, die du hast, und dann sprich: „so schicke nun, o Zeus, was du willst! ich habe ja die Rüstung von dir geschenkt bekommen und die Fähigkeiten, aus allem etwas zu machen, was mich trifft." Aber nein! ihr sitzt da, zitternd, daß euch etwas passieren könnte, und wenn euch etwas passiert ist, klagend und jammernd und stöhnend; und dann klagt ihr die Götter an. Was könnte auch anders die Folge sein von solcher gemeinen, gottlosen Gesinnung! Und doch hat Gott uns nicht nur diese Kräfte gegeben, daß wir tragen können alles, was uns trifft, ohne gebeugt, ohne erdrückt zu werden; sondern er hat, als guter König und in Wahrheit ein Vater, uns dies geschenkt ungehindert, unbeengt, uneingeschränkt, völlig in unserer Macht, und hat sich selbst keinen Einfluß darauf vorbehalten, daß er uns hindern und beschränken könnte. Und wo ihr nun solche Kräfte habt — frei, die euren —, da benutzt ihr sie nicht, ja ihr merkt gar nicht, was ihr bekommen habt und von wem! Nein! ihr sitzt da jammernd und stöhnend, die einen verblendet gegen den Geber, ohne ihren Wohltäter zu kennen, die anderen gar in ihrer Gemeinheit zu Vorwürfen und Tadel gegen Gott sich versteigend! Und doch: daß du Waffen und Rüstung hast zu Seelengröße und Mannhaftigkeit, das will ich dir zeigen. Was du aber

für Recht hast zu tadeln und zu schelten, das sollst du mir zeigen!" (Diss. I 6, 37—42).[1]

Nein, Dankbarkeit ist die Pflicht des Menschen diesem Vater gegenüber für die kleinen wie für die großen Güter: „Mensch, sei nicht undankbar und auch nicht ohne Sinn für die besten Gaben. Nein! danke Gott dafür, daß du sehen kannst und hören und bei Gott, danke ihm für das Leben selbst und was dazu beiträgt, es zu erhalten: für Korn und Wein und Öl. Und bedenke auch, daß er dir noch etwas anderes gegeben hat, besser als all dieses, nämlich daß du es gebrauchen kannst und beurteilen und jedem seinen Wert geben kannst" (Diss. II 23, 5f.). „Das also ist alles, was die Vorsehung an uns getan hat? — Ja! und welche Worte reichen hin, es gebührend zu loben und zu preisen! Ja, wenn wir Vernunft hätten, dürften wir etwas anderes tun — allesamt und jeder für sich — als der Gottheit lobsingen und sie preisen und ihre mannigfache Gnade verkünden? Müßten wir nicht beim Spaten und beim Pflug, beim Essen und beim Trinken den Lobgesang Gottes anstimmen: „Groß ist Gott, denn er schenkte uns diese Werkzeuge, mit denen wir das Land bebauen; groß ist Gott, denn er schenkte uns Hände, schenkte uns Genießen und Verdauen, Wachsen, ohne daß wir es merken, und Erquickung im Schlaf?" So müßten wir singen bei jedem Werk, doch den höchsten und heiligsten Lobgesang müßten wir singen dafür, daß er uns die Kraft gab, all das zu begreifen und mit Bewußtsein zu gebrauchen! — Wir aber? da ihr verblendet seid, fast alle, muß da nicht einer sein, der diesen Platz ausfüllt und für alle den Lobgesang anstimmt zu Gottes Preis? Ja, was kann ich lahmer Greis denn überhaupt anderes als Gott lobsingen! Wäre ich eine Nachtigall, wäre ich ein Schwan, ich würde es machen wie diese. Ein Mensch aber bin ich, der denken kann; darum muß ich Gott lobsingen. Das ist mein Amt, ich erfülle es und vergesse meine Pflicht nicht, so lange es mir vergönnt ist. Und euch rufe ich zu, mit einzustimmen in meinen Lobgesang!" (Diss. I 16, 15—21).

Man spürt: die Dankbarkeit Epiktets, seine stimmungsmäßige Hingabe an das Universum ist nicht das Resultat von Reflexionen über die πρόνοια, sondern ist ursprünglich. Das Gefühl ist imstande, Motive zu liefern, wo der Verstand versagen würde. Der dankbare Mensch

[1] Es ist Gottlosigkeit und θεομαχία, über sein Geschick zu klagen: Diss. I 27, 13; III 24, 24; IV 7, 9—11. Ferner cf. fragm. 17: εἰς συμπόσιον μὲν οὖν παρακληθέντες τῷ παρόντι χρώμεθα· εἰ δέ τις κελεύοι τὸν ὑποδεχόμενον ἰχθῦς αὐτῷ παρατιθέναι ἢ πλακοῦντας, ἄτοπος ἂν δόξειεν. ἐν δὲ τῷ κόσμῳ αἰτοῦμεν τοὺς θεούς, ἃ μὴ διδόασι, καὶ ταῦτα πολλῶν ὄντων, ἅγε ἡμῖν δεδώκασιν.

erblickt Gott als seinen Vater, er sieht alle Wohltaten Gottes auf sich gerichtet. Der stoische Determinismus scheint durchbrochen oder beiseite geschoben zu sein. Das wird besonders deutlich, wenn man sich an Senecas frostige Reflexionen erinnert, der sich bemüht, die Berechtigung zur Dankbarkeit dem Universum gegenüber nachzuweisen, auch wenn Sonne und Mond auf- und untergehen, ohne vom Menschen Notiz zu nehmen, auch wenn Gott nichts anderes ist als das gesetzmäßig eiserne Geschehen oder die erste der vielen Ursachen in der Kette der Notwendigkeit.[1]

So ist es für Epiktet denn auch keine Phrase, wenn er die höchste Anspannung des ἀνέχεσθαι, das Ertragen des Leidens, als dankbaren Gottesdienst darstellen kann.

Fröhlich kann der Fromme zu Gott sprechen: „Brauche mich nun, wozu du willst. Ich bin mit dir eines Sinnes, ich bin der Deine. Gegen nichts will ich mich sträuben, was du ausersehen hast. Führe mich, wohin du willst, bekleide mich mit einem Gewande, wie du willst. Willst du, daß ich ein Amt führe? daß ich Privatmann sei? daß ich im Lande bleibe? daß ich in die Verbannung muß? daß ich arm sei? daß ich reich sei? ich werde dich bei all diesem vor den Menschen bekennen“ (Diss. II 16, 42; cf. III 24, 96—102; 26, 29). Getrost kann der Fromme allen περιστάσεις entgegensehen:

„Herr schicke, was du willt,
Ein Liebes oder Leides!
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.“

Das wird wieder um so deutlicher, wenn man die verstandesmäßigen Trostgründe für das Unglück ansieht, wie sie Teles oder Seneca vorbringen: „Mein Freund ist gestorben!“ — Aber er hat doch gelebt! Du aber — daß er gestorben ist, hältst du für Härte des Geschicks, aber daß er gelebt hat nicht für eine Gunst des Geschicks! Und wenn er dir jetzt nicht mehr hilft, so bist du unglücklich; daß er dir aber einst geholfen hat, rechnest du nicht für ein Glück! — „Ja, aber nun ist er nicht mehr!“ — Freilich! er war auch nicht vor tausend Jahren und nicht zur Zeit Trojas! Darüber ärgerst du dich nicht, aber darüber, daß er nicht fernerhin sein wird, jammerst du!“ (Teles ed. Hense 46, 16—47, 6). Und Seneca wagt die Marcia mit der ähnlichen Reflexion über den Tod ihres Sohnes zu trösten: „Wenn du keine Freude an ihm gehabt hättest, so würdest du deinen Verlust leichter tragen. Wenn du aber

[1] Colardeau, Étude sur Epiktète, Paris 1903, S. 248f.

gestehn mußt, große Freude an ihm gehabt zu haben, so darfst du dich auch nicht beklagen, daß er dir genommen ist, sondern mußt danken für das, was du empfangen hast" (Sen. ad Marciam XII 1).

Freilich begegnen bei Epiktet auch zuweilen solche vernunftmäßigen Trostgründe, wenn es sich um den Tod handelt. Man soll bei geliebten Menschen bedenken, daß man sie besitzt wie ein irdenes Gefäß, wie einen gläsernen Becher, der leicht zerbrechen kann. „Wenn du dein Kindchen küssest oder deinen Bruder oder deinen Freund, so laß deinem Gefühl keinen freien Lauf, sondern lege ihm Zügel an und bedenke, daß es Menschen sind; ebenso wie hinter denen, die einen Triumphzug feiern, einer steht und sie erinnert, daß sie Menschen sind." Man hat den Geliebten nur für eine Zeitlang, wie eine Feige, wie eine Traube in der bestimmten Jahreszeit. Wer im Winter Trauben will, ist ein Narr. Überhaupt, freut man sich der Gegenwart eines Menschen, so soll man sich auch den Gedanken des Gegenteils wachrufen. „Was ist es Schlimmes, wenn man sein Kindchen küßt, sich dabei zuzuflüstern: morgen mußt du sterben" (Diss. III 24, 84—88). Und was den eigenen Tod betrifft: was ist er Wunderbares? Meinst du, die Welt geht unter, wenn du stirbst? (Diss. III 10, 14). Die Seele trennt sich vom Körper, und der Körper löst sich in die verschiedenen Elemente auf, aus denen er besteht (Diss. III 10, 14; 13, 15). Weiter ist es nichts; mach nur kein Trauerspiel daraus! (Diss. IV 7, 15. 27; cf. II 6, 17). Also ist der Tod nur ein Schreckgespenst, mit dem man Kinder schreckt (Diss. II 1, 15—17).

Aber in solchen Ausführungen ist Epiktet nicht der echte Epiktet. Es sind die traditionellen Trostgründe der Schule. Seine wahre Empfindung dem Tode gegenüber hören wir in anderen Sätzen. Gott hat den Menschen in diese Welt geführt, daß er sein Weltregiment betrachten soll, daß er mit ihm feiern und festen soll eine kleine Zeit. „Willst du nun nicht, so lange es dir vergönnt ist, das Gepränge und den Festjubel anschauen und dann, wenn er dich hinausführt, gehen mit Anbetung und Dank für das, was du gehört und gesehen hast?" (Diss. IV 1, 105). Epiktets Wunsch ist es, mit solchem Dank auf den Lippen einst sterben zu können. „Bei welchem Tun meinst du, sollen uns Krankheit und Tod überfallen? Den Landmann bei der Landarbeit, den Schiffer auf See. Und bei welchem Tun möchtest du überfallen werden? Hast du etwas Besseres zu tun, so tu das. Wäre es mir doch beschieden, vom Tode überfallen zu werden bei keiner anderen Sorge als der um meinen Charakter, daß er frei sei von Leidenschaft, von Zwang, von Hemmung, kurz daß er frei sei. Bei solcher Sorge möchte

ich gefunden werden, daß ich sprechen kann zu Gott: ‚Habe ich deine Gebote übertreten? habe ich die Fähigkeiten, die du mir geschenkt hast, falsch gebraucht? falsch meine Sinne? falsch meinen Verstand? Habe ich dich je gescholten? je dein Regiment getadelt? Krank ward ich, wenn du es wolltest; die anderen freilich auch, aber ich freiwillig. Arm ward ich nach deinem Willen; aber voll Freude. Ich habe kein Amt gehabt, da du es nicht wolltest; nie habe ich ein Amt begehrt. Hast du mich je deshalb verdrossen gesehen? Kam ich dir je anders als mit strahlendem Gesicht entgegen, bereit, wenn du etwas gebotest, wenn du etwas versagtest? Nun soll ich fort von dem Fest? Ich gehe. Ich danke dir von Herzen, daß du mich gewürdigt hast, mit dir zu feiern und deine Werke zu sehen und deinem Walten nachzudenken.‘ Solches denkend, solches schreibend, solches lesend möge mich der Tod überfallen“ (Diss. III 5, 5—11; cf. IV 10, 14—17).

Wie weit ist das entfernt von der gezwungenen Unterwerfung Senecas unter das Fatum: „fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. causa pendet ex causa . . . . ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accipimus peritura perituri. quid itaque indignamur? quid querimur? ad hoc parati sumus. utatur ut vult suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus nihil perire de nostro. quid est boni viri? praebere se fato. grande solatium est cum universo rapi. quicquid id est quod nos sic vivere sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. ille ipse omnium conditor et vector scripsit quidem fata, sed sequitur. semper paret, semel iussit“ — (Sen. de prov. 5, 7 f.).

Man spürt diesen Worten an, daß sie aus der Angst geboren sind. Kälte und Herzlosigkeit ist das Wesen des Weisen nach Seneca. Epiktets Frömmigkeit verbreitet eine sonnige Heiterkeit, Wärme und Frieden um sich. ταῦτα τὰ δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην, πρὸς θεὸν εὐχάριστον, πανταχοῦ θαρροῦντα ὡς περὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὡς περὶ οὐδενὸς ἀξίων (Diss. IV 5, 35).

[Der Schluß folgt im nächsten Heft.]

Quelques observations sur les Odes de Salomon.

Par **Ch. Bruston** à Montauban.

Comme Gunkel[1], je suis persuadé que les Odes de Salomon sont l'oeuvre d'un chrétien, et non d'un juif (avec de très nombreuses interpolations chrétiennes), et qu'elles ne peuvent avoir été composées avant la première moitié du 2[d] siècle.

I. Gnosticisme?

Comme lui, je suis porté à penser aussi que ce chrétien, spiritualiste et mystique comme Paul et Jean, et même plus, n'était pas très éloigné du gnosticisme, ou du moins de quelqu'une des formes les plus mitigées du gnosticisme. Mais ici, il faut prendre garde de ne pas lui attribuer des idées qui ne seraient pas les siennes. Et c'est ce que Gunkel me semble avoir fait dans son interprétation des odes 38 et 35.

Dans la première de ces poésies il voit «une ascension de l'âme vers le ciel,» pendant laquelle l'âme est menacée par toute sorte de dangers; et en conséquence il place les abîmes, les précipices, les rocs et les torrents,[2] dont il y est question (v. 2), «dans les cieux inférieurs».

Rien, dans le texte, n'autorise une telle supposition. Aucun des détails de cette ode ne nous transporte dans le ciel; il ne s'agit là que de la vie intérieure du poète chrétien à la recherche de la vérité et de la vie éternelle.

Les dangers qu'il a courus et qui sont figurés par des abîmes etc. ne doivent pas être cherchés dans le monde invisible, mais sur la terre. Ce sont les erreurs, en matière religieuse et morale, dont la vérité l'a préservé, et qu'il mentionne en propres termes un peu plus loin.[3]

D'où provenaient ces erreurs? par qui étaient-elles professées? Evidemment par l'Epouse corrompue et par ses adhérents.

Or l'Epouse, dans ces odes comme dans le N.T., désigne l'Eglise chrétienne.

---

[1] Dans cette Zeitschrift, 1910.

[2] Non: les vallées, qui n'ont rien de dangereux.

[3] «Tous les poisons de l'erreur et les attraits qui passent pour être la douceur de la mort» (v. 8). Tel est, je pense, le sens de ce difficile passage.

L'Epouse corrompue ne peut donc désigner qu'une société du même genre, mais professant l'erreur, au lieu de la vérité, c. à d. sans doute, la société gnostique, divisée en bien des sectes, mais qui formait cependant une certaine unité.

L'auteur reconnaît qu'il a couru le danger de tomber dans ces erreurs mortelles; mais la vérité, qui le conduisait, l'a gardé.

Il n'appartenait donc pas au gnosticisme, ou du moins il ne lui appartenait qu'au sens ou l'on pourrait dire à la rigueur qu'Abercius et Clément d'Alexandrie lui appartenaient aussi.

Gunkel reconnaît lui-même que «ce sont evidemment des hommes» qui sont invités au banquet des noces de l'Epoux et de l'Epouse corrompus et que «le poète ne veut (certainement) pas dire qu'ils sont dans le ciel». Mais alors? . . Les ravages (d'ordre moral et religieux) que ces invités exercent ensuite dans leur ivresse folle se passent, non moins évidemment, sur la terre. C'est pendant sa vie terrestre que l'auteur en a été préservé, qu'il est devenu sage, a été délivré de l'erreur, affermi sur le véritable fondement et par la grâce de Dieu est devenu un arbre produisant du fruit. Le poète ne parle que de ses expériences dans la vie actuelle et sur la terre.

Il en est à peu près de même de l'ode 35. Gunkel pense qu'elle «décrit l'élévation de l'âme dans l'extase» pendant laquelle «des démons lui barreraient le chemin». Il corrige même le texte pour le faire cadrer avec cette interprétation. Le texte original ne dit absolument rien de pareil.

C'est le Christ glorifié qui parle dans cette ode comme dans plusieurs autres, et non le poète.

Protégé par le Seigneur (pendant sa vie terrestre), il a été en paix, même quand ses ennemis s'agitèrent contre lui et que «la fumée (de la colère) et le jugement (de condamnation) sortit d'eux». Malgré tout cela, il est «devenu grand», a atteint «la perfection» et «a été délivré auprès du Seigneur (par la résurrection et l'ascension). Cf. Apoc. 12, 5 etc.

Il n'y a rien de gnostique en tout cela. Tout ce qu'on peut dire, d'après quelques autres passages, c'est que les idées gnostiques ambiantes avaient plus ou moins déteint sur lui et que de leur contact il lui en était resté peut-être même un peu plus qu'il ne se le figurait. Mais il repoussait résolument l'Epouse corrompue. C'est de l'Epouse du Bien-Aimé, c. à d. de J. C., qu'il faisait partie et à ses membres (au membres du Bien-Aimé) qu'il se rattachait.

11. 5. 1912.

II. Langue.

Quand on a reconnu, avec Gressmann, — comme je l'avais reconnu aussi de mon côté, — que la traduction copte de l'ode 6 (v. 8) est erronée, que le ruisseau devenu un grand et large fleuve ne porte pas au temple (on ne sait quoi), mais qu'il « brise et emporte le temple », au contraire, je ne vois pas comment on pourrait échapper à la concluision par cette ode ne fut pas écrite en grec et traduite en syriaque, mais qu'elle fut au contraire écrite en syriaque et traduite en grec, d'où elle fut ensuite traduite en copte.

Le traducteur grec a pris le lamed de **להיכלא** pour le signe du datif, tandis qu'il est ici, comme très fréquemment, celui de l'accusatif. L'erreur s'explique aisément de cette manière. L'inverse est absolument inimaginable.

Ce n'est pas la seule preuve de l'originalité du texte syriaque. Quelques allitérations plaident aussi dans le même sens. On lit au début de l'ode 34:

Il n'y a pas de sentir dur (**קשיתא**) là où le coeur est pur (**פשיטא** simple, naïf),

et dans l'ode 42 (v. 13): **לא אסתלית אפן אסתבדת**

Je ne fus pas méprisé, quand même je le fus supposé. (C'est encore le Christ glorifié qui parle.)

Si dans l'épitre aux Hébreux[1] εμαθεν αφ' ὡν επαθεν prouve que cette épitre fut écrite en grec, ces 2 passages doivent prouver aussi que les odes où ils se trouvent furent écrites en syriaque.

L'ingénieuse conjecture de Nestle: — OYCIA confondu avec ΘYCIA, — doit donc être écartée (ode 7). V. un essai d'explication de ce texte difficile dans la Revue de Théologie de Montauban 1912, p. 87.

III. Région.

Mais, s'il en est ainsi, c'est en Syrie que ces cantiques furent composées par un Syrien pour ses compatriotes et non en Egypte ou ailleurs.

C'est ce qui résulte aussi, je crois, de l'ode 24, la plus obscure du recueil, mais l'une des plus belles, quand on a réussi à en démêler le sens. Il faut en donner ici la traduction en entier pour pouvoir faire comprendre ma pensée, et y ajouter même quelques explications que je m'efforcerai de réduire au strict nécessaire.

---

[1] On devrait dire: contre les Hébreux c. à d. contre les opinions des Juifs et des Judéo-chrétiens.

Ode 24.

La colombe a volé vers le Messie,
parcequ'il a été son chef.
Et elle a chanté de lui,
et sa voix a été entendue
Et les indigènes ont craint,
et les étrangers établis (parmi eux) ont été émus.
L'oiseau a laissé (pendre) ses ailes;
et le reptile, un mal mortel le retenait dans son trou;
et des flots ont été ouverts et vidés à fond.[1]
Et ils invoquaient le Seigneur[2] comme des femmes en travail,
et il ne leur fut pas donné de nourriture;[3]
c'est pourquoi leur destruction[1] a eu lieu;
Mais les flots se sont engouffrés dans le gouffre du Seigneur.[4]
Et ils ont péri dans la pensée même qu'ils étaient précédemment;
Car ils ont corrompu dès l'origine,
et la fin de leur corruption a été le salut.
Et a péri du milieu d'eux la charte[5] qui était imparfaite,
Parcequ'il n'y avait pas de raison à donner pour qu'ils y persistent.
Et le Seigneur a fait périr les pensées de tous ceux en qui la vérité n'est pas
Car ils furent privés de sagesse, tous ceux qui s'enorgueillissaient dans leur coeur,[6]
et ils ont été rejetés, parceque la vérité n'était point en eux;
Parceque le Seigneur a enseigné sa voie,
et a élargi sa grâce;
et ceux qui ont été instruits connaissent sa sainteté. Halelouyah.

La colombe n'est pas celle qui apparut lors du baptême de J. C.; c'est l'image de l'âme simple, douce et pure «comme la colombe». Dans le Christ elle a immédiatement reconnu son Maître, a volé vers lui et s'est mise à chanter sa grandeur. «Et sa voix a été entendue». Par qui? Par les indigènes et par les étrangers établis au milieu d'eux. Le poète vivait donc dans un pays où deux populations d'origine différente

---

[1] Inutile de modifier le texte. — Au v. 4 l'un des 2 הוא doit être un substantif.

[2] cf. Ps 104, 27.

[3] Cela montre que les reptiles n'étaient pas déjà morts précédemment.

[4] Dans la mer.

[5] Je lis דפא, le titre (titulus). Cf. το χειρογραφον Col 2, 14. — Du milieu d'eux = du milieu des indigènes et des métèques devenus chrétiens.

[6] Cf. Luc 1, 51.

étaient mélangéés. Cela pourrait convenir à l'Egypte, mais convient aussi bien à la Syrie, et en tout cas ne peut s'appliquer à la Grèce.

La conséquence de la conversion de ces 2 éléments de la population au Christianisme, c'est que les oiseaux et les reptiles sacrés ont été négligés et sont morts, et que les étangs (renfermant sans doute des poissons sacrés) ont été vidés et mis à sec. Le poète vivait donc dans une contrée et à une époque où des oiseaux, des reptiles et des étangs, consacrés à une ou plusieurs divinités, avaient été détruits par suite de la conversion, en masse, des populations à la religion nouvelle.

Cela rappelle singulièrement la célèbre lettre de Pline à Trajan, où il est question de l'abandon des temples païens et de la cessation des sacrifices.

Une telle description ne convient, en tout cas, à aucune région de la Grèce. L'absence des quadrupèdes dans l'énumération des animaux sacrés (cf. Rom. 1, 23) ne permet guère de penser à l'Egypte. Il s'agit donc ici d'une région de l'Asie antérieure. Or, d'après Zosime, il y avait en effet «entre Héliopolis et Byblos un temple de Vénus (Astarté), près duquel se trouvait un étang qui ressemblait à une piscine faite de main d'homme»[1] etc. Lucien, De Dea syria, parle de visu des colombes, du lac et des poissons sacrés de la déesse Atargatis, adorée à Hiérapolis ou Maboug, et ailleurs.[2] «A Ascalon (aussi), où Derketô (Atar-gatis) était représentée avec un corps de poisson, le temple était placé dans le voisinage d'un lac poissonneux».[3] Et Clément d'Alexandrie dit que «les Syriens habitant la Phénicie adorent (σεβουσι) les uns les colombes, les autres les poissons».[4]

Quant aux serpents, il s'agit sans doute de ceux qui étaient consacrés au dieu de la médecine, Eshmoun (Asklépios, Esculape).

Enfin, d'après de Baudissin (ZDMG, 1903, p. 832), les animaux consacrés par les Sémites occidentaux étaient le lion, le taureau, le poisson, la colombe, probablement le serpent, peut-être le vautour».[5]

Tout cela semble indiquer la région où l'évêque phrygien Abercius devait trouver un peu plus tard un si grand nombre de Chrétiens fidèles adorateurs, comme lui, du Poisson céleste, c. à d. de J. C.[6]

[1] Lagrange, Religions sémitiq. p. 159 ss.

[2] Atargatis (ou Derkétô) = peut-être Atar — Atti(s). Cf. Ashtar-Kemôsh ou l'Astar de Kamos.

[3] Ch. de la Saussaye, Hist. des relig., p. 173.

[4] Cité par Lagrange, Relig. sémitiq., p. 460 (Patr. Gr. VIII, p. 121).

[5] Lagrange, Relig. sémitiq., p. 116.

[6] Le symbole du poisson (ιχθυς) pour désigner J. C. eut peut-être pour but, à l'origine, de combattre le culte des poissons sacrés, en lui substituant celui du vrai

Le double nom donné à diverses villes syriennes correspond bien à la double population (indigènes et métèques) mentionnée dans l'ode 24.

Quant à l'image des digues destinées à arrêter les inondations (ode 6), elle ne plaide pas plus en faveur de l'Egypte que de la Syrie. Elle suppose seulement une région traversée par un ou plusieurs fleuves: l'Oronte, l'Euphrate et les autres cours d'eau de Syrie suffisent amplement à expliquer cette image,[1] sans recourir aux inondations annuelles du Nil.

IV. Epoque.

Le reste du cantique 24 parle de l'abolition de la Loi mosaïque «qui était imparfaite», de la réjection de «ceux qui ne possédaient pas la vérité, mais s'enorgueillissaient», c. à d. des Juifs (cf. Rom 2) et de «l'élargissement de la grâce du Seigneur», c. à d. de l'universalisme chrétien, qui a triomphé du particularisme judaïque. — Plusieurs autres passages, l'image du fleuve (ode 6), celle de la lettre (ode 23) etc., supposent manifestement une grande extension du christianisme dans le monde.

Tout cela nous transporte certainement au moins dans la première moitié du 2d siècle. Et il en est de même des nombreuses allusions qu'on remarque, dans toutes ces odes, à divers passages des livres du N. T., surtout aux écrits de Paul et de Jean. On pourrait en donner des exemples sans nombre.[2]

Quant à prétendre que tout ce qui suppose incontestablement le christianisme provient d'additions postérieures, c'est une pure supposition, que rien absolument ne justifie. Sur ce point aussi je suis pleinement d'accord avec Gunkel.[3]

---

et unique Poisson céleste. Dans ce cas, il aurait pris naissance en Asie. Le fait est que c'est à propos de son voyage en Syrie, jusque vers Nisibe (Νιcιβιν Ευφρατην διαβας), qu'Abercius parle du Poisson divin, — et non à propos de Rome.

[1] Strabon, XVI, 1, 9: «L'Euphrate déborde chaque année dans les premiers jours de l'été; la crue du fleuve . . . prend alors de telles proportions que les campagnes seraient immanquablement submergées si, à l'aide de fossés et de canaux, on ne dérivait ces eaux débordées» etc. 10: «Empêcher au moyen de digues que ces débordements s'étendent trop loin . . . . L'endiguement réclame un grand concours de bras» etc.

[2] V. Revue de Théologie de Lausanne, 1911: Les Odes de Salomon, par Ch. Bruston.

[3] V. Les plus anciens cantiques chrétiens traduits sur la 2de édition du texte Syriaque, avec une introduction et des notes, par Ch. Bruston, Genève et Paris, 1912.

27. 4. 1912.

Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage.

Von **Heinrich Weinel** in Jena.

Seit einigen Jahren veranstaltet Herr Lic. Fiebig in Gotha eine eifrige Propaganda für talmudische Studien zum Zweck einer genaueren Erforschung der neutestamentlichen Literatur und der urchristlichen Religion. Man war ihm zuerst dankbar dafür. Denn wenn auch talmudische Parallelen nicht, wie Fiebig es darstellte, von der neutestamentlichen Forschung gänzlich vernachlässigt waren, so waren sie doch gegenüber den hellenistischen Stoffen in der letzten Zeit vielleicht zu stark zurückgetreten, und jede Vermehrung des Materials konnte mit Freude begrüßt werden. In dieser Freude übersah man gerne, daß Fiebig mit dem Eifer des Spezialforschers, dem sein Sondergebiet die Welt wird, die Bedeutung des Talmud außerordentlich überschätzte. Man ließ sich auch gefallen, daß man in immer neuen Schriften dieselben Sprüche über die Wichtigkeit des Gebietes, die Größe der zu erwartenden Resultate und die Mangelhaftigkeit unserer seitherigen Kenntnis des Neuen Testaments zu hören bekam; man lernte eben hier und da eine Einzelheit und nahm das andere in Kauf.

In seinem neuesten Buche aber über die Gleichnisreden Jesu wachsen sich Fiebigs Fehler nicht bloß bis zur Unerträglichkeit aus, sondern seine Urteile über die neutestamentliche Theologie und ihre Vertreter nehmen einen geradezu bedenklichen Charakter an. Hat er doch folgende Sätze drucken lassen, in denen sich Arthur Drews auf der dunklen Folie unserer Arbeit als lichter Glanz abhebt:

> Wie überhaupt das Urteil über das Judentum der Zeit Jesu und über die rabbinischen Gleichnisse, das man bei den heutigen Theologen findet, sehr wenig Sachkenntnis verrät, so ist das im besonderen bei Jülicher, Joh. Weiß und Weinel der Fall. Die Reaktion gegen diese Art bei Arthur Drews ist meines Erachtens voll berechtigt. Drews hat sich um das hier vorliegende Problem, trotzdem auch er — wie die Theologen, die ihn bisher bekämpft haben, — auf rabbinischem Gebiet Dilettant ist, doch wenigstens etwas gründlicher als jene bemüht. Es ist sehr bezeichnend für die Hilflosigkeit der heutigen Theologie

den rabbinischen Nachweisen gegenüber, die Arthur Drews bietet, daß diese umfassenden Partien seiner Christusmythe (II. Teil) bisher keine Widerlegung oder auch nur Berücksichtigung von theologischer Seite gefunden hat (S. 267 f).

Augenscheinlich versteht Fiebig nicht, daß man keine Zeit oder keine Lust haben kann, offene Türen einzurennen. Ich fürchte daher, daß er ein Schweigen auf seine Schrift gleichfalls mißverstehen würde und will ihm denn antworten, obwohl mir die Zensuren, die er uns Neutestamentlern und besonders mir zu erteilen sich berechtigt geglaubt hat, jede Auseinandersetzung mit Herrn Lic. Fiebig eigentlich verbieten müßten. Ich fürchte weiter, daß Arthur Drews sich die Urteile Fiebigs, wenn sie unwidersprochen bleiben, zu nutze machen wird und daß weite Kreise auf diese Weise wiederum irregeführt werden können. Darum will ich versuchen, öffentlich in wenigen Worten die einfachen Dinge zu sagen, die zur Widerlegung der Anklagen Fiebigs und zur richtigen Einschätzung seiner Arbeit nötig sind.

1.

Was sind denn die neuen und wesentlichen Erkenntnisse, die wir aus Fiebigs Büchern über die Gleichnisse Jesu zu lernen haben sollen?

Die erste und wichtigste soll sein, daß Jülichers „Gleichnistheorie" falsch sei, jene einfache Feststellung, daß die Gleichnisse wirklich Gleichnisse und keine Allegorien sind, daß jedes Gleichnis dazu da ist, etwas zu beleuchten, zu erklären und zu beweisen, nicht durch Rätselrede zu verhüllen, und daß endlich jedes gute Gleichnis einen Gedanken enthält und also auch eine Pointe hat. Wo in den Evangelien die überlieferten Gleichnisse und vor allem ihre Deutungen allegorische Züge enthalten, da versucht Jülicher den Nachweis, daß es sich hier um spätere Eintragungen handele. — Daß diese Gedanken im wesentlichen richtig sind, daß sie aber mit einer allzugroßen Schärfe angewandt werden; daß vielmehr dadurch, daß sich Bildreden an geläufige Metaphern anschließen, leicht etwas Allegorisches in ein Gleichnis hineinkommen kann (Gott = König oder Hausherr, Mensch = Schuldner oder Sklave usw.); daß man endlich nicht nach bloß ästhetischen Gründen die Echtheit oder Unechtheit eines überlieferten Satzes bestimmen darf, sondern lediglich nach dem Kanon, ob sich in ihm Tendenzen späterer Zeit verraten: das waren die Gedanken, die ich in meiner Schrift über die Bildersprache Jesu 1900 und dann in meinem populären Büchlein über die Gleichnisse nicht als Widerlegungen, sondern als Ergänzungen und Berichtigungen zu Jülichers Auffassung hinzugefügt habe. Ich hielt sie für so selbstverständlich, daß ich im Vorwort meiner Gleichnisse 1905 schrieb, es werde sie wohl jeder schon ohne meine Einzel-

nachweise vorgenommen haben. Die neuesten Kommentare von Wellhausen und Klostermann zeigen das auch deutlich genug.

Mehr aber als diese kleinen Korrekturen an Jülicher bedeutet für die Gleichnisse auch Fiebigs von ihm so stark aufgebauschte „Widerlegung der Jülicherschen Theorie aus dem Talmud" durchaus nicht.[1]

Denn Fiebig ist weit davon entfernt, die alte Allegorese wieder einführen zu wollen. Er unterscheidet zwar „vier" Arten der Bildreden Jesu, während Jülicher nur eine gelten lasse. Auch ich, so behauptet er, habe alles auf die scharfe Antithese: „reines Gleichnis oder Allegorie zugespitzt" (253). Allein sieht man sich seine „vier Arten" näher an, so steht es so: Seine „erste Gruppe" sind „kurze, spruch- und sprichwortartige Bildworte" wie „Arzt hilf Dir selber!" (S. 252), Dazu vergleiche man in meinen „Gleichnissen" S. 19: „Ein Teil von ihnen (den Gleichnissen) sind einfache Sprichwörter: Wo ein Aas ist, sammeln sich die Adler . . . Arzt, hilf Dir selber! . ." — Die zweite Gruppe Fiebigs sind „reine Allegorien". Was aber schreibt er über sie: „Sehr selten[2] sind bei Jesus annähernd[2] reine Allegorien, wie diese auch unter den rabbinischen Gleichnissen selten sind. Man wird hierher zu rechnen haben: die stark allegorische Bildrede von den bösen Weingärtnern, die stark allegorische Bildrede von dem viererlei Acker, vom Unkraut unter dem Weizen." In meinen Gleichnissen steht unter der Überschrift „Andersartige Bildrede bei Jesus" (S. 29ff.) zunächst ein Abschnitt über die „Beispielerzählungen", dann einer über Allegorien. Da heißt es: „In Allegorien hat Jesus nach den ersten drei Evangelien gar nicht gesprochen; nur das vierte legt Jesus solche in den Mund . . . Man hat wohl auch gemeint, das Gleichnis von den Weingärtnern sei eine solche von später Hand geschaffene Allegorie . . . . So viel Einzelbilder auch passend sein mögen, so liegt hier doch ein echtes Gleichnis vor. Nicht anders ist es bei dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das auch schon als Allegorie aus den echten Worten Jesu gestrichen worden ist. Auch das Gleichnis vom vierfachen Ackerland enthält eine Reihe von passend gewählten Einzelzügen. . . . Auch ein Gleichnis kann aus einem einzigen Bilde hervorwachsen: die Predigt — eine Säemannsarbeit. Dann können sich andere Einzelbilder, zufällig in die Augen springende

[1] Insonderheit ist all das, was Fiebig immer wieder, vgl. S. 127, 132, 155, 163, 231, über Metaphern als Grundlage von Gleichnissen ausführt, und was das Wesentliche an seiner Bekämpfung Jülichers ist, nichts anderes als was ich im Jahre 1900 auf S. 61ff. meiner Bildersprache Jesu und in der Anmerkung dazu ausgeführt habe.

[2] Von mir gesperrt.

Ähnlichkeiten anschließen: harte Herzen — harter Boden usw. Diese Bilderkette ist darum doch keine Allegorie, wenn sie nur gänzlich unter dem Zwange des einen Hauptgedankens bleibt und die Einzelbilder nicht selbständigen Wert gewinnen." Fiebig zählt also genau die drei Gleichnisse auf, die auch ich angeführt habe. Natürlich hat auch Jülicher schon dieselbe Beobachtung gemacht, nur habe ich im Gegensatz zu Jülicher u. a. die Echtheit aller drei Stücke immer verteidigt trotz meiner „totalen Unkenntnis des Rabbinischen". Allegorien sind diese Gleichnisse aber nicht. Und Fiebig wagt auch gar nicht, sie Allegorien zu nennen; er nennt sie nur „stark allegorische Bildreden".

Die dritte Gruppe sind dann bei ihm die „reinen Gleichnisse", bei denen zwischen Bild- und Sachhälfte nur ein Zug gemeinsam ist. Die vierte Gruppe endlich sind die „Mischformen zwischen Allegorie und Gleichnis", die von geläufigen Metaphern ausgehen, d. h. Gleichnisse, in denen auch vergleichbare Einzelzüge vorkommen. Hier also waren eben als vornehmste Muster jene von Fiebig unter die Allegorien eingeordneten Gleichnisse aufzuzählen!

Abgesehen also von der Tatsache, daß wir nichts zu lernen hatten, was wir vor Fiebig nicht schon gewußt hätten, ist deutlich, daß die ganze Einteilung in vier Klassen in nichts zerfällt. Denn die Sprichwörter sind einfache Gleichnisse, hier und da aus Metaphern erwachsen; reine Allegorien gibt es auch nach Fiebig bei Jesus nicht, also bleiben nur übrig: Gleichnisse, von denen einige durch Anschluß an geläufige Metaphern einen allegorischen Beigeschmack erhalten, ohne doch wirklich zu Allegorien zu werden. Es ist ja auch von vornherein klar, daß Fiebig zu demselben Ergebnis kommen mußte wie ich; er hat eben gar keinen Grund aus dem Talmud anzuführen. Denn ob Jesu Gleichnisse Allegorien sind oder nicht, darüber kann niemals die Tatsache etwas ausmachen, daß im Talmud auch Allegorien stehen, mögen sie nun selten oder häufig sein.

Für die Methode der Gleichniserklärung haben wir also gar nichts aus dem Talmud zu lernen. Die Sache ist so einfach, daß sie sich überhaupt dem klaren Menschenverstand ohne weiteres vermittelt, wie man ja auch für die Methode der Erklärung der Gleichnisse des Talmud nicht irgend einer Parallelensammlung bedarf, sondern Fiebig wie jedermann sich einfach und mit Recht zutraut, sie zu verstehen. Man wäre auch im Neuen Testament niemals genötigt gewesen, ein Wort über die Methode der Gleichnisdeutung zu verlieren, wenn nicht Jahrhunderte allegorischer Exegese in der Kirche das einfache und natürliche Verständnis der Worte Jesu verschüttet hätten.

2.

Können wir so für die Hauptfrage der Gleichnisdeutung nichts lernen, so steht es vielleicht besser mit Einzelheiten des Inhalts und der Form? Fiebig bejaht diese Frage lebhaft und betont auch hier wieder stark den Wert des Talmud für die Erkenntnis der „Eigenheit in der Ausdrucksweise Jesu". Gewiß ist aus dem Talmud so gut wie aus anderen jüdischen Schriften viel für den Sprachgebrauch und den Gedankenkreis Jesu zu lernen, und Fiebig spannt unsere Neugier auf seine Resultate aufs Höchste, indem er seine eigene Darlegung mit der Feststellung beginnt, daß zwar Johannes Weiß und ich versucht hätten, die Eigenart der Sprache Jesu zu beschreiben, daß uns aber die dafür unerläßliche Schulung im Erkennen jüdischer Ausdrucks- und Denkweise fehle. Leider aber werden wir dann schwer enttäuscht. Denn Fiebig weiß uns nichts neues zu sagen; er hat uns fast nur abgeschrieben, wenn auch mit der hübschen Einleitungsformel: „Damit berühre ich mich notwendigerweise zum Teil mit Weinels und Joh. Weiß' Aussagen" (S. 254). Ich habe mich wirklich bemüht, über diese „teilweisen" Berührungen hinaus wesentliches oder auch nur ernst zu nehmendes zu finden, aber ohne Erfolg. Denn daß Jesu eine „Lebhaftigkeit der Ausdrucksweise eigen" ist, brauchen wir Neutestamentler wirklich nicht von Fiebig zu lernen. Noch weniger, daß Jesus nicht Perioden baut, sondern kurze mit und aneinandergereihte Hauptsätze, daß er ‚Stunde' oft da braucht, wo wir Zeit sagen; daß ‚siehe' häufig vorkommt; daß es für ‚die einen die anderen' ‚diese diese' heißt und was derartige unerhörte Weisheit mehr ist (S. 254—259). Und wir haben es auch nie zur Eigenart Jesu gerechnet, sondern immer gewußt, daß es sich da um viel allgemeinere Erscheinungen handele.[1]

Und was lernen wir schließlich daraus, daß z. B. manche Gleichnisse im Talmud denselben inkonzinnen Anfang haben wie manche Gleichnisse Jesu, daß man hier wie dort sagt: Das Himmelreich ist gleich einem Säemann statt: Mit dem Himmelreich geht's wie es bei einem Säemann geht? Ist es wirklich „echt jüdisch", so zu sprechen, oder drückt sich nicht die volkstümliche Sprache in allen Ländern und Zeiten so aus? Müssen wir aus dem Talmud Parallelen suchen, wo man bloß „dem gemeinen Mann auf dem Markt aufs Maul zu sehen" braucht, um dessen Sprache zu verstehen? Damit leugne ich natürlich nicht, daß wir aus dem Talmud zu lernen hätten. Wir Neutestamentler

[1] Wie man über „siehe" zu schreiben hat, hätte Fiebig aus Joh. Weiß' Artikel in dieser Zeitschrift 1910, S. 124—133, lernen können.

haben es auch immer getan, so gut wie wir von Babylon und Ägypten, von Orpheus und Poimandres, von Scherben, Steinen und Papyrusblättern gelernt haben und lernen wollen. Nur soll der Spezialist nicht so tun, als ob er erst jetzt das Neue Testament entdecke und als ob er das Recht habe, die eindringende und sorgfältige Arbeit langer Generationen mit verächtlicher Miene abzutun.

3.

Allein gegen Fiebig ist nicht bloß der Vorwurf auf Belanglosigkeit des meisten Materials zu erheben, sondern sehr oft auch auf falsche Verwendung.

Einen Fehler, den er an anderen sehr stark zu verurteilen weiß, den Schluß auf eine Regel, wo es sich nur um einen einmaligen Fall oder wenigstens um einen einzigen Beleg in seinem Material handelt, macht er recht häufig. Wenn im Talmud einmal von einem Rabbi — als dessen Besonderheit doch gerade — berichtet wird, daß er seinen Schülern bildliche Namen gegeben habe, so wie Jesus es mit dem „Felsenmann“ und den „Donnersöhnen“ tat, so folgert Fiebig, daß es „bei den Rabbinen Sitte war“, solches zu tun (S. 54). Aus dem talmudischen Satz: „Unter allen Umständen verkaufe der Mensch alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers“ wird (S. 97) geschlossen: „Alles verkaufen, um etwas zu erlangen, war offenbar bei den Rabbinen ein starker, anschaulicher Ausdruck, wenn man sagen wollte: alles daransetzen, um etwas zu erlangen.“ Dann wird die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß im Gleichnis von der Perle Jesus nicht von dem Bild des Kaufmanns, sondern von dem rabbinischen Sprachgebrauch aus auf das Wort „alles verkaufen“ gekommen sei, und endlich die neue Erkenntnis gewonnen: „Jesus meint also z. B. im Grunde nicht, daß etwa der Mann ohne Vermögen mit der Perle dasitzen soll.“ Die Folgerung auf das Gottesreich und das Opfer dafür zu ziehen, überläßt Fiebig seinen Lesern, denen es nun gewiß nicht allzu schwer werden wird, Jesu Forderung nicht übertrieben zu finden. Denn die ganze Erörterung ist ja nur gemacht, um dem „alles verkaufen“ eben gerade seinen Sinn zu nehmen und ihm den zu geben, den unser „alles daransetzen“ hat, nämlich „nicht alles daransetzen“, sondern „sich aufs höchste anstrengen“, aber doch so, daß man „nicht ohne Vermögen“ dasitzt. Fiebig ist mit mir an einer anderen Stelle seines Buches nicht über das einig, was man philiströs zu nennen habe; ich fürchte, auch an dieser Erklärung würden unsere Urteile auseinandergehen. Doch zurück zu dem ersten

Hauptfehler, dem Schluß von einmaligen Fällen oder einzelnen Belegen auf eine Regel! Auf derselben Seite 97 wird aus einem einzigen Beleg gefolgert, daß „die Rabbinen das tertium comparationis nicht aussprechen". Dafür muß es natürlich heißen: manchmal nicht aussprechen. S. 238 wird die Regel: „Die dritte Person Pluralis = „man" ist häufig Umschreibung für „Gott" mit einem einzigen Beispiel belegt usw.

An den beiden letzten Stellen verbindet sich wie vorhin mit diesem ersten ein zweiter Fehler. Es wird sehr häufig für talmudisch ausgegeben, was einfach allgemein menschlich ist. Der für die letzte Regel von Fiebig zitierte Satz: „Wenn du viel Gesetze gelernt hast, so gibt man (geben sie) dir viel Lohn" (S. 80) beweist nicht einen talmudischen Sprachgebrauch sie = man = Gott, sondern wird ohne weiteres im Deutschen wie im Neuhebräischen verstanden. Genau so ist das Weglassen des Tertium comparationis nicht eine talmudische Eigentümlichkeit, sondern eine Sache, die überall eintreten kann, wenn der Redende sich verstanden glaubt und auf Breite keinen Wert legt.

In dieser Weise geht es bei Fiebig nun weiter. Da wird uns weder die Phrase von der Bildlichkeit und Anschaulichkeit der orientalischen Redeweise geschenkt, von der nur wir armen Neutestamentler keine Ahnung haben sollen, noch die andere, daß das jüdische Denken „seiner Art nach überhaupt am Einzelnen und Konkreten haftet" (S. 127). Diese Allgemeinheit wird sogar zu dem Ausfall gegen Jülicher benutzt:

> Was „jüdisches Denken" ist, kann Jülicher nur am AT. erkennen, da für ihn die spätere hebräisch-aramäische Literatur unzugänglich ist! Wie veraltet ist diese Art Vorbildung zum Verständnis des NTs.!

Und was dergleichen Scherze mehr sind. Als ob es nicht Juden, wie Menschen überhaupt, gegeben habe und gebe, die konkret, und andere, die abstrakt, und solche, die gar nicht denken.

Endlich liegt oft noch ein dritter Fehler vor, der ganz wesentlich ist. „Der Jude", dessen Sprachgebrauch und seelische Struktur Fiebig als Vergleichsobjekt nimmt, ist fast ausschließlich der Talmudjude und Rabbi. Nun ist ja durchaus richtig, daß dessen spezifische Geistesart nicht erst zur Zeit der schriftstellerischen Fixierung ihrer Produkte aufgetaucht ist und daß wir wirklich echte Aussprüche von Zeitgenossen des Urchristentums im Talmud haben. Aber man muß doch immer bedenken, daß wir damit nur eine Richtung des zeitgenössischen Judentums treffen und lange nicht das ganze. Ich will gar nicht von Juden sprechen wie Paulus und Philo; aber auch was Jesus selber täglich um sich sah in Galiläa und in Jerusalem, das war nicht bloß Schriftgelehrtentum und Pharisäismus. „Der Jude" war zu Jesu Zeiten noch

ein viel weiteres und mannigfaltigeres Wesen als der Talmudjude es ist. Und die Schriftgelehrten waren Jesu Gegner. Wieviel er auch mit ihnen gemeinsam gehabt hat — und dies Gemeinsame ist gewiß über das Formale hinausgegangen —, so heißt es doch die Dinge total verdrehen, wenn man Jude = Talmudgelehrten setzt und dann wieder Jesus unter diesen Oberbegriff bringt. Dazu ist Fiebig geneigt und will er uns geneigt machen. Die übrige Jesu gleichzeitige jüdische Literatur wird von ihm immer en bagatelle behandelt, damit der Talmud um so heller strahle. Richtiger ist es immer noch, Jesus neben die Pharisäer der Psalmen Salomos und neben die Apokalyptiker zu stellen als neben die Rabbinen des Talmud. Damit schließt man, wie gesagt, die Beschäftigung mit dem Talmud nicht als wertlos aus, aber man warnt davor, die Dinge zu eng zu nehmen.

4.

Fiebig hat aber nicht bloß den Glauben, daß er uns wesentliche Dinge für das Verständnis der Gleichnisse im ganzen und einzelnen zu bringen habe, sondern auch das stolze Bewußtsein seiner Sendung, der Gleichniskritik und der Evangelienforschung überhaupt ein Halt zurufen und Buße predigen zu sollen.

Die Kritik der Gleichnisse nach ästhetischen Maßstäben, die Ausschaltung allegorischer Züge als späterer Eintragungen, soll hinfort unterbleiben, weil auch bei den Rabbinen halb allegorische Gleichnisse oder gar vollständige Allegorien vorkommen. Der Grundsatz ist gewiß richtig, wenn auch die Begründung auf das Beispiel der Rabbinen gänzlich wertlos ist und durchaus nicht höher steht als etwa der Schluß: Heinrich Heine kann ein Drama geschrieben haben, weil es im neunzehnten Jahrhundert deutsche Dramen gab. Ob Heine ein Drama geschrieben hat, entscheidet der Befund seiner Werke. Wenn Jülicher die Gleichnisse Jesu nicht als Allegorien behandelt wissen will, so tut er es doch auf Grund dieser Gleichnisse selber. Und weil er die allegorische Mißdeutung in der Exegese der Kirche, die so bald ansetzte, kennt, vermutet er, daß sie hier und da auch schon in die Evangelien eingedrungen sei und wird deshalb argwöhnisch, wenn er allegorische Züge in den Gleichnissen trifft, die in ihrer Masse und Gesamtheit eben keine Allegorien sind. Daß Jülicher dabei manchmal über das Ziel hinausgegangen ist, ist ohne Talmud und ohne Fiebigs talmudische Arbeit seit vielen Jahren erkannt. Und gerade den Kanon, den Fiebig für die Ausscheidung unechten Gutes aufstellt, habe ich seit 1900 immer wieder vertreten. Er war auch damals nichts neues,

sondern wurde allgemein gehandhabt. Er lautet bei Fiebig: Eine „Bildrede für unecht zu erklären, könnte für uns nur die Folge von Bedenken gegen ihren Inhalt sein“ (S. 78).

Ich habe ihn im Jahre 1900 so formuliert: „Mit Sicherheit kann als Deutung und Zusatz der Gemeinde nur das und alles das angesehen werden, was einzelne Züge der Gleichnisse auf Gemeindezustände oder eschatologische Gedanken der Gemeinde bezieht. Dieser Maßstab, den auch Jülicher neben anderen angewandt hat, ist der einzig zuverlässige, um echtes Gestein vom Gerölle der Überlieferung zu unterscheiden“ (Bildersprache Jesu, S. 65). Also gerade das, womit Fiebig sich von uns Neutestamentlern so vorteilhaft abzuheben glaubt, daß er nur diesen Maßstab gelten läßt, habe ich schon damals gesagt.[1]

Allein Fiebig geht weiter. Anstatt der Kritik empfiehlt er die alte harmonistische Additionsmethode.[2] Da soll Jesus z. B. wieder zwei Gleichnisse vom Mahle gesprochen haben Mt 22,1 ff. und Lk 14,16 ff., das eine Mal das Bild gut und schlicht als Gleichnis verwendend, das andere Mal, bei Matthäus, als künstliche Allegorie. Weil König bei den Rabbinen ein geläufiges Bild für Gott ist, so sind alle Bedenken, die gegen die Matthäusfassung geäußert sind, nach Fiebig hinfällig. Es ist doch gerade umgekehrt richtig, zu schließen, wie Jülicher schließt: weil wir zwei Fassungen haben, die eine mit, die andere ohne die geläufige Metapher, so ist anzunehmen, daß eben diese hier eingedrungen ist! Und es kommen ja noch eine ganze Reihe von Momenten hinzu,

---

[1] Ich stehe heute noch auf demselben Standpunkt, habe ihn auch in meiner Schrift „Ist das liberale Jesusbild widerlegt?“ 1910 und meiner Biblischen Theologie wieder deutlich genug vertreten, trotzdem Fiebig mir in seiner Rezension meines Buches im Liter. Zentralblatt 1912 das Gegenteil unterschiebt. Er schreibt nämlich hier: „Ich bestreite die Richtigkeit der ‚Zweiquellentheorie‘, vor allem bestreite ich aber deren Wichtigkeit für die Frage nach der Echtheit: was literarisch gut bezeugt ist, kann geschichtlich wertlos sein.“ Das sieht so aus, als wüßte ich nichts von dieser methodischen Elementarwahrheit. In Wahrheit schreibe ich S. 42: „Die beste Überlieferung entbindet so wenig von einer sachlichen Kritik, wie eine schlechte und späte Überlieferung eine Erzählung an sich verdächtig macht“ usw. Milde beurteilt ist also die Ausführung Fiebigs eine Flüchtigkeit.

[2] Dabei entwickelt Fiebig einmal, S. 258, diesen Grundsatz mit folgender wundersamer Logik: „Wenn ich die unbeholfene Form der Worte, wie sie Markus bietet, für ebenso echt halte wie die Form bei Matthäus oder Lukas, so tue ich damit nur dasselbe, was die Evangelisten tun, die ja, der eine diese, der andere jene Form überliefern, also der eine diese, der andere jene Form für diejenige hielten, die Jesus gesprochen haben kann resp. nach ihrer Meinung gesprochen hat.“ O nein, Herr Fiebig, Sie tun viel mehr als die Evangelisten! Sie halten nicht diese oder jene, sondern gleich alle drei für diejenige Form, welche!

die Fiebig in seiner wirklich allzu oberflächlichen Erklärung der Gleichnisse einfach übergangen oder nicht bemerkt hat. Der König und alles, was mit ihm in Zusammenhang steht, bringt in die schöne und klare Geschichte des Lukas die unmöglichste Verwirrung hinein: der König schickt seine Heere aus, während er gleichzeitig die Bettler zum Abendessen einlädt. Er hat Gäste, die sich damit entschuldigen, daß sie auf den Acker oder ins Geschäft müssen! Das paßt doch nur zu den Gästen des Privatmannes im Lukasevangelium usw. Man kann all diese Dinge selber in der Synopse oder auch bei Jülicher nachlesen, um sich klar zu überzeugen, daß der Matthäustext eine von der Metapher Gott = König aus geschaffene allegorische Umbildung des einfachen Lukastextes ist, die im Dienste der Weissagung auf die Bestrafung und den Untergang Jerusalems steht. Aber all das soll jetzt nicht mehr gelten, weil die Rabbinen auch allegorische Züge in ihren Gleichnissen haben!

Nein, die Varianten der Gleichnisse verlangen eine Erklärung, nicht allgemeine Worte über Rabbinische Gewohnheiten! Aus ihren Varianten zeigt sich eben deutlich das Bestreben der Evangelisten, den wirklichen Gleichnissen nebenbei noch einen allegorisch-weissagenden Sinn abzugewinnen auf das „Geheimnis des Reiches Gottes", auf die Entwicklung der Kirche und ihrer Lage in der Welt.

Die Kritik der Gleichnisse ist nicht, wie Fiebig es hinstellt, die Folge einer falschen Theorie über ihre Erklärung, sondern eine unerbittliche Forderung der Varianten, die in der Überlieferung vorliegen. Und jede Verwischung dieser Tatsache bedeutet einen wissenschaftlichen Rückschritt. Darum ist es Pflicht, vor diesen sich mit absoluter Überlegenheit gebenden Ausführungen Fiebigs zu warnen und die Tatsachen einmal wieder ins Licht zu setzen gegenüber aller harmonistischen Tendenz.

Nicht minder ist das nötig gegenüber Fiebigs Verlangen, daß wir auch das synoptische Problem vom Talmud aus revidieren sollen. Wieder kommt der ganz unmögliche Schluß: Weil im Talmud mündliche Überlieferung vorliegt und die Varianten der Berichte auf mündlicher Überlieferung ruhen, so muß auch bei den Evangelien „zuerst und zunächst" (S. 258) an mündliche Überlieferung gedacht werden; jede Quellentheorie, jeder Versuch, einheitliche Grundlagen der Kritik zu finden, ist vom Übel. Die alles aufschließende Formel heißt jetzt: Das ist eben so bei mündlicher Überlieferung; der Talmud beweist es. In Wahrheit haben wir „zunächst und zuerst" die Evangelien ins Auge zu fassen, die Arbeitsweise ihrer Verfasser kennen zu lernen, um dann auf ihre Quellen und endlich auf die mündliche Tradition zu kommen. Die

Arbeitsweise Fiebigs läßt die Sache am verkehrten Ende anfassen, und sein Grundsatz wird auch durch Wiederholung ungefähr auf jeder Seite und Sperrdruck nicht in eine Wahrheit umgewandelt.

Nichts anderes als die größte Oberflächlichkeit wird auf diese Weise gefördert werden. An die Stelle der sicheren Beobachtungen über die Eigenart und Arbeitsweise der Evangelisten, die Generationen gesammelt haben, tritt eine Zauberformel, die alles in den Nebel der mündlichen Tradition auflöst, ohne uns einen Schritt weiter zu bringen.

Und das alles wieder dem Talmud zuliebe, der doch selber ein ungeheures und noch absolut ungelöstes literarisches Problem ist. Denn mit der Formel „mündliche Tradition" ist es wahrlich auch hier nicht getan. Sie deckt zunächst auch hier nur die Unwissenheit. Diesem noch fast unerforschten Chaos des Talmud zuliebe, das nur deshalb auf eine Formel gebracht wird, weil es noch nicht genügend bearbeitet ist, unsere ganze synoptische Arbeit mit ihren vielen sorgfältigen Beobachtungen aufgeben, heißt Licht durch Finsternis erklären wollen.

Nein, auch diesen Rückschritt zu machen, wird uns Fiebig nicht verführen. Die Evangelien sind nun einmal Bücher, fortlaufende Erzählungen, deren Eigenart zuerst verstanden sein will, ehe man auf die ihnen zugrundeliegenden ursprünglichen Bestandteile zurückgeht. Sonst kommt man, wie Fiebig immer wieder, in die Gefahr, für Bestandteil der alten Überlieferung zu halten, was Arbeitsmethode und Tendenz der Evangelisten ist.

Ferner sind unsere Evangelien griechische Bücher. Auch Matthäus ist ein griechisches Buch, keine Übersetzung. Und wenn man die Talmudstücke gerade in Fiebigscher Wörtlichkeit liest, wird der Eindruck nur umso klarer, wie weit die evangelischen Erzählungen von dieser talmudischen Art abstehen. Wie nahe oder fern ihr Jesus selber gestanden hat, ist eine Frage. Aber daß man das nie erforschen wird, wenn man die Bücher, die von ihm berichten, nur oberflächlich liest, ist ganz sicher.

Ich bin immer, und Fiebig bezeugt es mir auch, für die Beachtung der mündlichen Überlieferung eingetreten; aber den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, die ganze synoptische Frage mit der Formel „mündliche Überlieferung" zu lösen, das kann ich nicht empfehlen.

Ein Zurückgehen auf die mündliche Tradition ist erst dann möglich und erforderlich, wenn die Varianten der schriftlichen sich nicht aus der Art und Eigentümlichkeit der Evangelisten erklären lassen.

Wenn z. B. im Gleichnis vom armen Lazarus der Umsturz aller Dinge als der Inhalt der Zukunftshoffnung gepredigt wird und dieser

Glaube als eine zweite Pointe neben den Schlußworten des Vaters Abraham erscheint, so dürfen wir uns nicht dabei beruhigen, daß bei den Rabbinen Gleichnisse mit mehreren Pointen vorkommen, sondern wir müssen die synoptische Beobachtung erwägen, daß Lukas diese Theorie vom Umsturz auch sonst in den ihm eigenen Partien des Evangeliums vertritt. Es treffen also hier ein ästhetisches und ein sachliches Bedenken gegen die Echtheit des Zuges zusammen. Ganz ähnlich ist es bei dem Gleichnis von der bittenden Witwe und dem ungerechten Richter, wo der ästhetische Anstoß, daß dies ganz deutlich vom Beten im allgemeinen handelnde Gleichnis eine besondere Deutung auf die Rache und Rechtfertigung der Auserwählten Gottes vor der Welt erhält, sich mit der weiteren Beobachtung deckt, daß Lukas hier allerlei Sprüche, die ursprünglich nicht eschatologisch gemeint waren, in einen eschatologischen Zusammenhang geschoben hat und daß dieser Racheschrei der „Auserwählten" sich auch sonst bei ihm und in der Offenbarung Johannis als Gedanke der späteren Christenheit findet. Wenn Fiebig selber von dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter die Schlußverse abtrennt, so geschieht das einfach „unter dem Einfluß von Jülicher". Von seinen eigenen Voraussetzungen aus hatte er gar kein Recht dazu, diesen Spruchknäuel zu entwirren, da ja mehrere Pointen bei den Rabbinen erlaubt sind. Aber für die synoptische Kritik spricht nicht nur, daß inhaltlich diese Sprüche verschiedene, zum Teil, wie öfter, „moralische" Deutungen des Gleichnisses sind, sondern vor allem, daß der letzte Spruch, wie Mt 6, 24 zeigt, aus der Spruchquelle stammt und sehr deutlich von Lukas hierher verstellt worden ist.

Also überall hat den Erklärungsversuchen eine sorgfältige synoptische Besinnung vorauszugehen. Und diese fehlt absolut bei Fiebig, der uns rät, um des Talmud willen — dessen Entstehung heute kein Mensch übersieht — unsere ernste und eindringende Arbeit an den Evangelien zugunsten allgemeiner Möglichkeiten mündlicher Überlieferung preiszugeben.

Und was würden wir gewinnen? Nichts! Denn die Varianten bleiben und wollen gewürdigt sein. Wenn wir sie der mündlichen Überlieferung zuschreiben, so werden die Evangelisten zu bloßen Sammlern, statt zu Verarbeitern des Materials, und das Problem ist bloß verschoben, nicht gelöst.

5.

Endlich habe ich noch ein persönliches Wort mit Herrn Fiebig zu sprechen. Wir Neutestamentler sind ja alle in seiner Verdammnis — „Nacht muß es sein, wenn Friedlands Sterne strahlen!" —; aber ich doch

in einer besonderen. Ich bekomme zwar hin und her einmal eine bessere Note, aber im ganzen entrollt sich vor dem Leser ein furchtbares Bild meiner Unwissenheit. Auf 8 Seiten (255—262) hintereinander läßt Herr Fiebig folgende fünf Anmerkungen drucken:

1. „Unsere Neutestamentler begehen an diesem Punkte infolge ihrer ungenügenden Vorbildung die größten Fehler, so z. B. Weinel in seiner neutestamentlichen Theologie, S. 49 und sonst." (Es handelt sich um die „Zweigipflichkeit" der Gleichnisse.)

2. „Weinel, Jülicher usw. halten die Zweigipflichkeit eines Gleichnisses für ein Zeichen der Überarbeitung! Wenn man jüdische Ausdrucksweise nicht kennt, muß man das NT [also gleich das ganze NT!] falsch verstehen."

3. „Weinel übersetzt [μακάριος und ein vorauszusetzendes אשרי] mit selig und will daraus (Neutestamentliche Theologie, 1911, S. 54) etwas schließen über den freudigen Charakter der Predigt Jesu! Wie laienhaft und unwissenschaftlich ist solch ein Urteil! Weinel sieht die jüdische Ausdrucksweise wieder einmal nicht!"

4. „Weinel (Neutestamentliche Theologie, 1911, S. 86) kennt sichtlich das Wort רֵיקָא nicht!"

5. „Weinel (Neutestamentliche Theologie, 1911, S. 48) folgt in seinem Urteil allzusehr Jülicher und hat keinen Begriff von jüdischer Ausdrucksweise."[1]

Oder S. 24: „Weinel (Neutestamentliche Theologie, S. 46) sieht nicht, daß in diesem Ausdruck [Himmelreich] Himmel = Gott ist. Was er a. a. O. schreibt, konnte nur jemand schreiben, dem die jüdische Ausdrucksweise der Evangelisten etwas völlig Fremdes ist. Wenn Mt 22, 2 das „Himmelreich" hat, Lk 14, 16 nicht, so ist das noch lange kein Beweis für die Eigenheit des Matthäus. Man muß sich doch immer fragen: was hat Jesus sagen können? Zur Beurteilung der Frage gehören allerdings rabbinische Kenntnisse."

Herr Fiebig hat sich selber in seinem Vorwort bescheinigt, daß ihm in der Polemik urbane Formen selbstverständlich seien. Ich fürchte, daß diesmal nicht bloß ich in diesem Geschmacksurteil nicht mit ihm übereinstimme, sondern jeder Leser, dem diese Sätze zu Gesicht kommen. Ich kann es Herrn Fiebig freilich selbst da nicht recht machen, wo er mich abschreibt. Auf S. 256 übernimmt er eine Be-

[1] Man beachte in all diesen Sätzen wieder die für Fiebig so charakteristische Gleichsetzung von Judentum und Talmud. Denn daß ich kein Talmudspezialist bin, das zu sagen, hat Sinn. Zu behaupten, daß ich vom Judentum überhaupt nichts wüßte, wäre ja doch einfach komisch.

obachtung von mir über ein „künstlerisches Mittel", das Jesus anwende, nennt aber diesen Ausdruck unpassend, weil Jesus solche Wirkungen nicht mit künstlerischer Absicht hervorgebracht habe. Gerade eine Seite vorher hatte er eine andere Beobachtung derselben Art von mir benutzt mit der Bemerkung: „Weinel hebt hervor, daß solche Züge wie überhaupt alles Formale bei Jesus nicht den Eindruck der Absichtlichkeit mache," und mit tadelndem wissenschaftlichem Ernst dieser meiner Aussage hinzugefügt: „Wir konstatieren hier nur, daß Jesus diese Neigung hat." Wie ich es auch mache, Herrn Fiebigs strengen Anforderungen genüge ich nicht, selbst wo er dasselbe sagt wie ich.

Aber meine bodenlose Unwissenheit! Da muß doch etwas in meinen Schriften zugrunde liegen. Ist es wirklich ganz grundlos, daß ich all das nicht weiß, was Herr Fiebig mir rot anstreicht?

Wenn ich sehr freundlich über Herrn Fiebig denke, so erkläre ich mir durch die ungeheure Schnelligkeit, mit der er produziert, noch am ehesten, daß er sich niemals klargemacht hat, was er mir eigentlich an Unkenntnissen zumutet.

Er meint, ich kenne „sichtlich" das Wort ריקא nicht; denn ich habe in meiner biblischen Theologie hinter Racha ein Fragezeichen drucken lassen! Ich denke, in einem guten Gymnasium lernt Karlchen Mießnick schon in Quarta coetus B, was Racha „heißt". „Sichtlich" weiß ich nicht so viel wie Karlchen Mießnick! Ach nein, ich hatte gehofft, daß die Studenten dieses Fragezeichen zum Anlaß nehmen würden, einmal einen Kommentar zu der Stelle über das Wort aufzuschlagen, da ich mich in meiner biblischen Theologie wirklich nicht des längeren auf jüdische Schimpfwörter einlassen kann. Ich denke, unsere Studenten verstehen mich auch, und Herr Fiebig wird nun einmal in einem Kommentar oder vielleicht in der Rezension von Strack, die ich nachher zu zitieren habe, nachlesen, warum das Fragezeichen dasteht. „Sichtlich" hat er das ja nicht verstanden. Und vielleicht ist es gut, wenn ich in einer zweiten Auflage für ihn und Leute, die zu Mißdeutungen neigen, drucken lasse: Racha (Hohlkopf?).

Ebenfalls in Quarta unterrichtet man, wenn ich mich recht erinnere, daß „Himmel" im rabbinischen Sprachgebrauch = Gott ist, und in Quarta habe ich es wohl einst auch gelernt. Auch nicht wieder vergessen. Herr Fiebig hat wieder den Mut, drucken zu lassen, ich wüßte das nicht. Höchst merkwürdig, denn in meiner Biblischen Theologie steht deutlich genug auf der von Herrn Fiebig zitierten Seite: „Entweder ist Himmel einfach eine dem jüdischen Brauch entsprechende Umschreibung des Gottesnamens . . ." Daß Herr Fiebig mein Buch zwar rezensiert,

aber es nicht ordentlich gelesen hat, geht übrigens nicht bloß daraus hervor, daß er diese Stelle übersehen hat, sondern aus der ganzen Behandlung des Ausdrucks Himmelreich in seinem Buch. Er hätte sonst gar nicht schreiben können, was er schrieb. Denn ich weise nach, daß der Ausdruck an allen Stellen, nicht bloß Mt 22, 2, eine Korrektur des Matthäus ist und in den älteren Quellen keine Stätte hatte. Ihm genügt es aber, daß die Rabbinen statt Gott auch Himmel sagen, um den Ausdruck Jesu zuzuschreiben.[1]

Von Quarta kommen wir mit אַשְׁרֵי nach Prima. Auch ich habe einmal, als ich Hebräisch lernte, zum ersten Psalm das Wort im Lexikon aufgeschlagen und weiß, daß dort als Übersetzung „Heil" steht. Nicht minder weiß ich, daß die Kommentatoren seit langer Zeit zu Mt 5, 3 dieses Wort als die hebräische Grundlage von μακάριος verzeichnen. Herr Fiebig darf das einem, der öfters Synoptiker zu lesen hat, schon zutrauen. Aber was nützt mich diese Erkenntnis? Ist eine Seligpreisung darum weniger eine Verheißung, wenn ich schreibe: „Heil den Armen, denn ihrer ist das Himmelreich!", als wenn ich sage: „Selig die Armen!"?

Die drei von ihm ausdrücklich angeführten Fehler, die er mir anstreicht, kommen also auf sein Konto. Der ewig wiederholte allge-

[1] Wie wenig sorgfältig Fiebig mein Buch gelesen hat und überhaupt, wie wenig scharf er die synoptischen Fragen zu nehmen weiß, zeigt auch der allerdings etwas vorsichtigere Satz in seiner Rezension meines Buches (Literarisches Zentralblatt 1912, Nr. 8, S. 250): „Wenn z. B. Lukas in der Hauptsache ‚Reich Gottes', Matthäus aber ‚Himmelreich' sagt, so ist mit der Feststellung, daß hier eine Eigenheit des Matthäus vorliegt, die Frage noch nicht erledigt, was in Jesu Munde nun das Wahrscheinlichste ist." Es handelt sich nicht um Lukas und Matthäus, sondern auch um Markus, mit andern Worten um die Vorlagen, die Matthäus erwiesenermaßen benutzt hat, Markus und die Spruchquelle. Wenn diese Vorlagen konsequent „Reich Gottes" sagen, Matthäus dagegen, wie ich aus Wendungen von ihm selber deutlich und klar gezeigt habe, diese Vorlagen korrigiert, wenn es sich also bei dem Ausdruck um eine Eigenheit dieses Schriftstellers handelt, und wenn ferner, was in der Rezension Fiebig selber zugibt, für einen Juden beide Ausdrucksweisen „möglich" waren, so ist der Schluß, daß Jesus nicht Himmelreich, sondern Gottesreich gesagt habe, der einzig und allein auf die Quellen zu gründende. Die an sich richtige Tatsache, daß er als Jude auch Himmelreich hätte sagen können, beweist doch gar nichts dafür, daß er es gesagt hat. In seinem Gleichnisbuch aber, in der oben zitierten Anmerkung drückt sich Herr Fiebig so aus, daß jeder der Sache unkundige Leser — und sein Buch ist ausdrücklich für Laien berechnet — meinen muß, daß Jesus Gottesreich gesagt habe, könne nur jemand annehmen, dem „jüdische Ausdrucksweise der Evangelisten etwas völlig Fremdes" ist, und daß Fiebigs Frage: „Was hat Jesus sagen können" heißen soll: er habe eben nicht sagen können „Gottesreich". Denn dieses Pathos und diese Konstatierung meiner Unwissenheit, wenn Jesus beides „hat sagen können", wirkt doch wieder einfach komisch.

meine Vorwurf aber, daß ich nichts von jüdischer Ausdrucksweise verstünde, wirkt geradezu lächerlich, da Herr Fiebig doch in allen wichtigen Fragen der Gleichniserklärung, gerade wo ich von Jülicher abweiche, mit meinen Schriften „übereinstimmt" — so darf ich zum mindesten sagen, auch wenn ich gerne annehme, daß Herr Fiebig seine Resultate nicht von mir, sondern aus dem Talmud gelernt hat.

Und damit will ich die neutestamentlichen Ausführungen schließen. Daß aber Herr Fiebig sich besser etwas gründlicher und sorgfältiger nicht bloß auf meinem Arbeitsgebiet, dem Neuen Testament, betätigte, sondern auch auf seinem eigenen, dem Talmud, das mag ihm zum Schluß einer sagen, der dort länger als „10 Jahre" gearbeitet hat, Hermann L. Strack. Er hat in einer Rezension[1] des Fiebigschen Buches über die Wunder Jesu, das ein Seitenstück zu den Gleichnissen ist, ihm in vielen Fällen nicht bloß „Flüchtigkeit", sondern sogar eine „unzureichende Kenntnis der [hebräischen] Elementargrammatik" nachgewiesen und schließt mit den Worten: „Ich könnte noch lange fortfahren, aber ich denke: Es ist genug, um mein Bedauern verständlich zu machen, daß Lic. Fiebig mit so mangelhafter Sachkenntnis und Sorgfalt sich auf dem Gebiete der ‚rabbinischen Literatur' betätigt. Es würde mir eine Freude sein, wenn ich einmal eine in ernstem Studium zur Reife gediehene Arbeit des bis jetzt wohl rührigen, aber wenig gründlichen Verfassers anzeigen könnte." Ich meine, das dürfte Herrn Fiebig veranlassen, sich auch von der talmudischen Seite aus einmal ernstlich die Frage vorzulegen, ob er wirklich dazu qualifiziert ist, „den energischen Appell an die [!] theologischen Erforscher des Neuen Testaments" zu richten, „ihre Vorbildung zu ändern, resp. sich überhaupt erst einmal die zur Erforschung des Neuen Testaments nötige Vorbildung zu erwerben." So schreibt er wirklich in seinem Vorwort.

[1] Theol. Literaturblatt 1912.

22. 4. 1912.

Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus.

Von Dr. **Karl Kastner** in Breslau.

In dieser Zeitschrift XIII, 1 (1912) 59—83 hat Hugo Koch meine beiden Veröffentlichungen: „Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus“ („Katholik“ 1910, II, 40—54; 88—105) und „War Tertullian Priester?“ (Wissenschaftliche Beilage zur Germania [1911] Nr. 22, 173—175) einer längeren Kritik unterzogen. Wer nur sie liest, ohne meine Ausführungen und die darin behandelten Kirchenschriftsteller gründlich durchstudiert zu haben, könnte leicht auf den Gedanken kommen, der bloß zufällige Gleichklang der Namen Florinus und Q. Septimius Florens Tertullianus habe mich zu dem naiven Versuche begeistert, in kühner Geschichtsbaumeisterei den angeblichen Ketzer und früheren Presbyter Florinus mit Tertullian zu identifizieren. Dem ist aber nicht so, wie man andrerseits schon aus der 24 Seiten langen Besprechung äußerlich entnehmen kann. Denn einer gänzlich verlorenen Position gönnt man nicht soviel Aufmerksamkeit, Mühe, Zeit und Raum.

In den genannten Untersuchungen habe ich die Hypothese aufgestellt und zu begründen versucht, der sonst ganz unbekannte Presbyter Florinus sei höchstwahrscheinlich kein andrer als der bekannte Kirchenschriftsteller Tertullian gewesen. Natürlich konnte ich — beim Mangel an äußeren direkten Zeugnissen — wie es ja in der Patrologie gang und gäbe ist, nur durch innere Gründe meine für den ersten Augenblick befremdende These stützen. Im folgenden will ich meinen Indizienbeweis in leicht übersichtlicher Form noch einmal vorlegen, um jedem Leser bequem ein eignes Urteil zu ermöglichen. Jeder, der sich für die Frage interessiert, möge sich dann selbst entscheiden — was freilich Sache des subjektiven Ermessens ist — ob er zur Annahme einer Beziehung neigt. In einem weiteren Abschnitt repliziere ich dann auf die Gegenargumentation Kochs.

Eine einläßliche Lektüre der Schriften des hl. Irenäus, Tertullians und ausgewählter Stellen der Historia ecclesiastica des Eusebius führte mich zu folgenden Feststellungen und Vergleichen:

I.

1. Nachdem Eusebius a. a. O. V, 14 die Vertreter des Montanismus im Osten gewürdigt hat, leitet er mit οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμης zur Besprechung des abendländischen Zweiges über. Zur Zeit, als die Bewegung in Rom erstarkte (ἤκμαζον), ist ein gewisser Florinus ihr Haupt (ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος). Da wir aber sonst nirgends etwas von einem Montanistenführer Florinus hören, macht Harnack in seiner Ratlosigkeit die Bemerkung (Gesch. d. altchr. Lit. I, 2, 594): „Die Konfusion über seine (sc. des Blastus) Lehre beginnt schon Eusebius, wenn er V, 15 Florinus und Blastus als Häretiker zusammenstellt und beide als zweiten Ast der Häresie den Montanisten (V, 14) zuordnet." — Die Zeit des Auftretens des Florinus, der, wie weiter unten zu zeigen ist, zu Irenäus in Beziehungen steht, reicht nachweislich mindestens bis in die Tage des römischen Bischofs Viktor I. (189—199), vielleicht aber noch weiter, da Florinus die Erstarkung der montanistischen Partei in Rom erlebte und ihr Führer war. In jener Zeit sind uns nur zwei führende Anwälte des Montanismus bekannt: Proclus und Q. Septimius Florens Tertullianus. Florens ist der eigentliche Rufname (cognomen) Tertullians so wie Cicero der des M. Tullius Cicero, wie Caesar der des C. Julius Caesar. Daß von diesen beiden Anwälten des Montanismus im Abendlande dem Florens Tertullianus die Führerrolle gebührt, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Florens = Φλωρῖνος?

2. Eusebius ergänzt die Personalien des Florinus um die Bemerkung: Er fiel vom Presbyterium der Kirche ab (πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών). Er war also Priester. — Von den äußeren Zeugnissen für den Presbyterat des Florens Tertullian ist zunächst das des hl. Hieronymus (De viris ill. c. 53) zu nennen: Tertullianus presbyter . . . provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis . . . Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus etc. Hierzu kommt die Mitteilung des Praedestinatus I, 86 (Migne s. l. 53, 617 A): Tertullianus fuit civis et presbyter Carthaginiensis . . . Hic apud Carthaginem basilicam habuit, ubi populi ad eum conveniebant. Quae basilica usque ad Aurelium episcopum fuit. Der letzte Satz ist wohl abhängig von der Bemerkung des hl. Augustinus (De haer. 86. Migne s. l. 42, 46): Tertullianistae a Tertulliano . . . usque ad nostrum tempus paullatim deficientes in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi, me autem ibi posito ante aliquot annos . . . omni ex parte consumpti sunt, paucissimi enim, qui remanserant, in catholicam transierunt suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt.

Die Selbstzeugnisse Tertullians, die man gewöhnlich für oder wider seinen Presbyterat ausbeutet, gestatten keine klare Entscheidung. Bald rechnet sich Tertullian zu den Laien, bald setzt er sich in Gegensatz zu ihnen. Seitdem er den Montanismus als sein Ideal erwählt hatte, leugnete er den objektiven Unterschied zwischen Priestern und Laien. Alle Stellen seiner Schriften aus dieser Zeit, die für sein angebliches Laientum sprechen, sind daher nicht als Beweismomente zu verwenden gegen seinen vermeintlichen Presbyterat.

3. Florinus hat ziemlich viele auf seine Seite gezogen. Die Mehrzahl zu gewinnen gelang ihm also nicht (οἳ καὶ πλείους τῆς ἐκκλησίας περιέλκοντες ἐπὶ τὸ σφῶν ὑπῆγον βούλημα, gemeint sind Florinus und Blastus). Auch Tertullian hat nach seinem Bruche mit der Kirche Anhänger gewonnen, cf. die Tertullianistae oben Nr. 2. Er hat auch Parteigänger in Rom, wie aus adv. Praxeam zur Genüge hervorgeht.

4. An andrer Stelle berichtet Eusebius (V, 20), der hl. Irenäus, Bischof von Lyon, habe an Florinus ein Schreiben gerichtet mit der Aufschrift περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. Wie sich aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich machen läßt, handelt es sich um das marcionitische Problem: Gott kann nicht der Urheber des Bösen sein, sagt Marcion, also gibt es zwei Götter. Aus dem Briefe an Florinus teilt Eusebius folgende Stelle mit: „Diese (des Florinus) Lehrmeinungen . . . verführen ihre Anhänger zur größten Gottlosigkeit . . . Nicht einmal die Häretiker außerhalb der Kirche haben sich erdreistet solche auszusprechen." Hiermit trifft eine Stelle im Hauptwerk des hl. Irenäus III, 12, 12 zusammen: „Und zwar lästern die Marcioniten von vornherein den Weltgründer, indem sie ihn Übelstifter nennen, stellen aber noch einen erträglicheren Satz obenan, indem sie zwei von Natur verschiedene Götter annehmen, einen guten und einen bösen." Also scheint Florinus den einen Gott für den Urheber des Bösen erklärt zu haben. Ich glaube nun, daß Florinus ein Gegner Marcions war, der im Eifer der Opposition gegen den Dualismus Marcions zur Überspannung des Dogmas von der Einzigkeit Gottes geführt wurde.[1] Ob dann Florinus tatsächlich Gott zum Urheber des

[1] Interessant ist, daß Philaster haer. 45 mitteilt: Marcion . . . urbem Romam devenit ibique degens sceleratam haeresim seminabat atque interrogans presbyteros sanctos ecclesiae catholicae sensus sui. Auch Marcions Schüler Apelles, der an Rhodon seinen Gegner fand, diskutierte die marcionitische Streitfrage. Er gab den Dualismus seines Meisters auf und führte statt dessen die Formel μία ἀρχή ein, wie Eusebius, h. c. V, 13 also kurz vor der Erwähnung des Florinus (V, 15) berichtet. Hiermit ist nun die Aufschrift des Schreibens περὶ μοναρχίας usw. zu vergleichen.

Bösen gestempelt hat oder ob man diese Blasphemie nur aus seinen Schriften herausgelesen hat, ist fraglich. Das erstere scheint nicht der Fall zu sein, weil wir in keiner älteren Ketzerbestreitung irgendwo von einem Häresiearchen Florinus lesen. Gerade Hippolyt von Rom, der Schüler des hl. Irenäus, hätte ihn sonst wohl sicher in seinen Häresienkatalog aufgenommen. Sodann wurde auch Florinus von Bischof Viktor I. (189—199) bzw. von dessen Vorgänger nicht aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, auch nicht des Priesteramtes entsetzt. Die Bischöfe Roms müssen also eine andre Auffassung von den Lehrmeinungen Florinus' gehabt haben. Das alles geht aus einem nur syrisch als Fragment erhaltenen Briefe des Irenäus an Bischof Viktor hervor.[1] Schließlich ging Florinus aber doch seines Presbyteramtes verlustig, cf. Nr. 2. — Tertullian hat die Marcioniten mit einer Ausführlichkeit wie kein andrer Kirchenschriftsteller bestritten. Fünf umfangreiche Bücher hat er gegen sie geschrieben. Aber wir lesen, so wird man sagen, doch nirgendwo, daß er Gott zum Urheber des Bösen gestempelt habe wie Florinus. Allein die uns erhaltene Ketzerbestreitung „wider die Marcioniten" ist auch die dritte verbesserte Auflage. Von der ersten gesteht Tertullian selbst, sie sei übereilt (!) gewesen und er habe sie deshalb selbst zurückgezogen (!) (Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram Adv. Marc. I, 1.) Das könnte, wenn Florinus = Florens Tertullian ist, dem hl. Irenäus den ersten Anlaß zum Einschreiten gegeben haben. Als Tertullian eben die zweite emendierte Ausgabe adv. Marc. edieren wollte, riß ein Glaubensbruder treulos genug das Original, noch ehe es vervielfältigt war, an sich, exzerpierte es fehlerhaft und publizierte dieses Machwerk, nachdem er das Original vernichtet hatte (ibid: „Hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris dehinc apostatae amisi, qui forte descripserat quaedam mendosissime et exhibuit frequentiae"). Das könnte der Anlaß gewesen sein, warum Irenäus nach dem Briefe περὶ μοναρχίας usw. sich nunmehr an Bischof Viktor wendet, mit der Bitte Florinus, der sich rühmt ein Presbyter zu sein, zu exkommunizieren. Andrerseits kannte Bischof Viktor vielleicht den wahren Sachverhalt und schritt deshalb nicht gegen Florinus ein, worüber Irenäus sich wundert.[2] — Interessant ist es auch, daß Tertullian in einer seiner Schriften der etwaigen Verdächtigung begegnen muß, er wolle Gott das Böse zuschreiben (!)

[1] Siehe weiter unten.

[2] Syrisches Fragment des Briefes des hl. Irenäus an Viktor von Rom (Pitra, Analecta sacra IV 300, Nr. 27): Nunc autem, quia forte vos latent libri illorum qui tamen ad nos usque pervenerunt, notam facio vobis ut pro vestra dignitate, aufe-

De fuga in persec. c. 1: Auf die Frage, ob die Verfolgung von Gott oder dem Teufel komme, antwortet er, der Einblick in eine Sache sei klarer, wenn man den Urheber erkannt habe. Es wäre zwar ausreichend darzutun, daß nichts ohne den Willen Gottes geschehe; allein man würde mit diesem Ausspruche noch nicht sofort alle übrigen Bedenken beseitigt haben. „Wenn z. B. etwa einer einwerfen würde: Also kommt auch das Böse von Gott und die Sünde von Gott und es kommt weder auf den Teufel noch auf uns mehr irgend etwas an.“ Wie kommt es, daß Tertullian jenen Einwand fürchtet, daß er eine solche Zumutung für möglich hält? Ob er vielleicht schon einmal Opposition gefunden hatte durch einseitiges Betonen, mit Gottes Wille geschehe alles? (cf. περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν). Auch Tertullian ging seines Presbyteramtes verlustig, wie Hieronymus (a. a. O.) berichtet. Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae.

5. Nach dem Bericht des Eusebius wäre Florinus schließlich zum Valentinianismus abgefallen und Irenäus hätte seinetwegen das σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος verfaßt (δι' ὃν αὖθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ καὶ τὸ περὶ ὀγδοάδος συντάττεται τῷ Εἰρηναίῳ σπούδασμα). Eusebius scheint sich hier in einen Widerspruch zu verwickeln. Man wird den Eindruck nicht los, daß er aus fragmentarischen Nachrichten seinen Bericht auf eigne Faust zurechtgestutzt hat. An der ersten Stelle (cf. Nr. 1 u. 2) berichtet er, der Montanist Florinus sei vom Presbyterium abgefallen. Dann ist er wieder in die marcionitischen Händel verwickelt (περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν). Und Eusebius fügt hinzu: „Hierfür schien dieser (Florinus) eine Lanze zu brechen.“ Bald hören wir, daß er Valentinianer geworden ist. Und schließlich stellt Eusebius seine Neuerungen mit denen eines Schismatikers (des Blastus) auf gleiche Stufe. Endlich soll er ziemlich viele in Rom auf seine Seite gezogen haben und doch schweigt Hippolyt im Ketzerkatalog über ihn vollständig. Und Tertullian — sofern er nicht mit Florinus identisch ist — schweigt gleichfalls sowohl in seinen Büchern adv. Marc., als auch in adv. Valentinianos. Und den marcionitisch angehauchten Presbyter, ja den Valentianer hat Bischof Viktor von Rom nicht ausgestoßen! Daraus geht hervor, daß Eusebius

---

ratis e medio illa scripta opprobrium quidem afferentia in vos, quoniam ipse scriptor gloriatur se unum esse vestrum . . . . Zuletzt folgt die energische Aufforderung: Aversamini! — Bemerkenswert ist, daß Tertullian seiner Schrift de exhor. cast. in c. 2 ein orthodoxes Bekenntnis: περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν vorausschickt. Wollte er vielleicht Verdächtigungen begegnen?

aus der Tatsache, Irenäus habe ein σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος (= die valentinische Äonen-Achtzahl) „des Florinus wegen“ (δι' ὃν) verfaßt, auf den Abfall dieses Presbyters zum Valentinianismus geschlossen hat. Näheres in meiner Studie. — Über den Montanismus Tertullians, über mögliche Entgleisungen im Kampfe wider die Marcioniten war oben die Rede. War nun Tertullian auch Valentinianer? Wer seine Schriften nur dem Titel nach kennt, wird über diese Frage lächeln, da unser Kirchenschriftsteller adv. Valentinianos geschrieben hat. Und doch hat man ihn des Valentinianismus verdächtigt. Adv. Prax. muß Tertullian diese Insinuation von seiner Person zurückweisen (a. a. O. c. 8): „Wenn sich jemand einbilden sollte, ich wollte hiermit eine sog. Probole, d. h. Hervorbringung eines Dinges aus einem andern, einführen, wie Valentinus tut . . . so entgegne ich erstens: Soll sich die richtige Lehre dieses Ausdrucks . . . etwa deshalb nicht bedienen, weil sich die Häresie derselben bedient?“ Tertullian gibt im folgenden genauer an, was seine Anschauungen von denen Valentins trennt.

6. Florinus war nach den Mitteilungen des Eusebius (V, 20) ein Zeitgenosse des hl. Irenäus. Mit ihm zusammen hörte er die Lehrvorträge des greisen Polycarp in Kleinasien. Das Geburtsjahr des hl. Irenäus ist ungefähr ins Jahr 140 anzusetzen, wie ich in meiner Studie unwidersprochen dargetan habe. Das Geburtsjahr des Florinus wird also in dieselbe Zeit fallen, da er noch unter Bischof Viktor (189 bis 199) Presbyter ist und zur Zeit der Erstarkung des Montanismus im Westen (Ende des 2. Jahrhunderts) das Presbyteramt verlor. — Von Tertullian wissen wir weder, wann er geboren wurde noch wann er starb. Nimmt man an, daß er — wie viele meinen — kurz nach seiner letzten Schrift starb, so muß es ca. 225 gewesen sein (cf. Harnack a. a. O. II, 2, 265). Nun berichtet uns Hieronymus (a. a. O.): Tertullianus . . . sub Severo principe [193—211] et Antonio Caracalla [211—217] maxime floruit. Die Notiz des hl. Hieronymus stimmt also mit der traditionellen Annahme überein. Eine weitere Bemerkung desselben Kirchenvaters gestattet einen annähernden Schluß auf das Geburtsjahr Tertullians. Er fährt nämlich fort: . . . ferturque vixisse ad decrepitam aetatem. Eine „decrepita aetas“ ist mindestens auf 80 oder mehr Lebensjahre zu berechnen. Tertullian ist also ca. 140, vielleicht auch früher, geboren.

7. Florinus ist nach dem syrischen Brieffragment mindestens um 190 noch Priester, nach Eusebius muß er jedoch später des Presbyterats verlustig gegangen sein. Bis dahin war sein Aufenthaltsort Rom. — Von Tertullian berichtet Hieronymus auch nur, daß er „usque ad mediam

aetatem presbyter fuit ecclesiae". Daß Tertullian in Rom war wird weniger bestritten, als daß er dort Presbyter war.

II.

Gleichzeitig mit diesen Feststellungen machte ich beim Studium des Hauptwerkes des hl. Irenäus, der fünf Bücher adv. haer., folgende Wahrnehmungen:

1. Trotzdem Florinus angeblich womöglich den Marcionitismus streifte, nach Eusebius aber direkt Valentinianer wurde, nennt ihn Irenäus nirgends weder in der Gefolgschaft Valentins noch der Marcions. Daraus kann man schließen, daß die Schreiben περὶ ὀγδοάδος und περὶ μοναρχίας κτλ. entweder nach der Abfassung des Hauptwerkes veröffentlicht wurden oder aber, daß Florinus kein formeller Häretiker war. Das erstere ist kaum anzunehmen, dagegen das letztere sehr wahrscheinlich, weil wie mehrfach erwähnt weder Hippolyt noch Tertullian einen Ketzer Florin kennen, obwohl doch ersterer der Schüler des hl. Irenäus war und in Rom lebte, und dann deshalb, weil Eusebius den Florinus als Montanisten, nicht als Valentinianer den Presbyterrang verlieren läßt. Sind also die genannten Schreiben des Irenäus in Sachen des Florinus wahrscheinlich vor Abfassung des Hauptwerkes ergangen, so ist es auffallend, daß Irenäus sie nirgends erwähnt, da er sonst sogar Schriften, die er zu veröffentlichen gedenkt, namhaft macht. Da Florin aber wie mehrfach betont kein direkter Marcionit ist, ja anfangs Presbyter unter den Augen des Bischofs von Rom blieb, konnte ihn Irenäus nicht an den Pranger stellen. Dennoch würde man vermuten, daß er von seiner Schrift περὶ μοναρχίας κτλ. wenigstens ohne Namensnennung Gebrauch gemacht haben wird. Tatsächlich scheint das der Fall zu sein. Denn wenn man das vierte Buch des hl. Irenäus adv. haer. gelesen hat, möchte man ihm als Aufschrift den Titel geben: περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. Das gesteht auch Koch (a. a. O. 73) zu: „Nun muß man es Kastner bestätigen, daß das vierte Buch seinem Inhalte nach sehr wohl die Überschrift tragen könnte περὶ μοναρχίας κτλ." In den cc. 1—26 handelt Irenäus fortgesetzt von der Einheit und Einzigkeit Gottes und zwar stets unter Würdigung der Einwände, wie sie die Marcioniten (cf. IV, 34 f.) beliebten. Und doch ist jenes Buch nicht gegen Marcion selbst geschrieben, da ihn Irenäus in einer eigenen Schrift (cf. I, 27, 4; III, 12, 12) zu widerlegen verspricht. Es wird also eine Irrlehre bekämpft, die sich mit dem marcionitischen Problem beschäftigte, und wie wir aus cc. 27 ff entnehmen können, Gott den Verursacher des Bösen in

der Welt zuschrieb — und das wenigstens im letzten Grunde gelehrt zu haben, hatte gerade Irenäus den Florinus im Verdacht. Wenn aber Florinus kein formeller Ketzer war und er davon den Irenäus selbst überzeugte oder durch die Haltung des Bischofs von Rom gerechtfertigt wurde, so könnten wir erwarten, daß Irenäus die den ersteren beschämenden Stellen in dem für die Öffentlichkeit bestimmten Werke fortließ oder abänderte. Gleichwohl dürften wir auf ungefähre Beibehaltung allgemeiner Wendungen rechnen. Und solche finden wir, wenn wir das Exzerpt aus περὶ μοναρχίας mit dem vierten Buche adv. haer. vergleichen:

περὶ μοναρχίας:

„Diese Sätze, Florinus . . . sind keine gesunden Lehrmeinungen, . . . Sie stimmen mit der Kirchenlehre nicht überein. . . . Die Presbyter vor uns, welche mit den Aposteln verkehrten, haben sie dir nicht überliefert. . . . Sie stürzen ihre Anhänger in die größte Gottlosigkeit."

cf. auch: Eus. V, 20 „Für diese Ansicht (sc. daß Gott der Urheber des Bösen sei) schien Florin eine Lanze zu brechen."

ibidem:

Εἶδον γάρ σε (sc. Φλωρῖνον) . . . . λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καί πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ᾽αὐτῷ (sc. Πολυκάρπῳ.)

adv. haer. IV, 26, 1ff:

„Deswegen muß man auf die Presbyter in der Kirche hören, welche die Nachfolgerschaft von den Aposteln her haben . . . anhangen denen, die wie gesagt sowohl die Lehre der Apostel bewahren und die eine gesunde Lehre nebst dem Presbyterrange aufweisen . . . denn sie bewahren unsern Glauben an den einen Gott, weder Gott lästernd noch die Patriarchen verachtend."

ibidem IV, 30, 1.

„Quid autem et hi, qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt, habent utensilia."

2. Sodann weiß Irenäus im Schreiben περὶ μοναρχίας einiges aus seinen Jugenderinnerungen von Polykarp zu erzählen. Nun ist aber gerade in IV 27—32 ein alter Presbyter redend eingeführt, der wohl kein andrer als Polykarp sein kann. Dieser Presbyter ist nämlich einerseits Mitglied der „zweiten Generation", weil ihn Irenäus einen „senior apostolorum discipulus" nennt (IV 32, 1). Andrerseits scheint er der „dritten Generation" anzugehören, weil es von ihm heißt (IV, 27, 1): „Qui audierat ab his, qui apostolos viderant et ab his qui didicerant." Also muß er ein Presbyter sein, der durch sein ungewöhnlich hohes Alter beide Generationen miteinander verbindet. Dies paßt aber auf keine bekannte Persönlichkeit besser als auf Polykarp, von dem Irenäus (III, 3, 4) sagt: ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος . . . ἐξῆλθε τοῦ βίου. Derselbe „Apostelschüler" muß noch die heiße Polemik gegen Marcion und seinen Anhang erlebt haben, wie ebendort berichtet wird. Von Polykarp aber sagt gerade Irenäus weiter unten: Ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρη-

τικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Vorher ist Valentin und Marcion genannt. Dann folgt die bekannte Stelle, in der erzählt wird, Polykarp habe Marcion als den „Erstgeborenen Satans" begrüßt (III, 3, 4). Daß Irenäus eine so gewichtige Autorität derart geheimnisvoll redend einführt, wie IV, 27, 1, muß Befremden erregen: „Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant ... sicut dixit presbyter ... inquit ille senior ... ostendebat presbyter ... talia enarrans de antiquis presbyter ... huius modi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat." Da schwebt doch einem jeden Leser die Frage auf den Lippen, wer dieser gewichtige Traditionszeuge wohl gewesen sein mag. Man entgegne nicht, er sei vielleicht zu wenig bekannt gewesen. Denn abgesehen davon, daß das Gegenteil durch den Wortlaut selbst viel wahrscheinlicher gemacht wird, muß man sagen: Ist es interessant, von Irenäus die Namen mancher obskuren Häretiker zu erfahren, so war es sicherlich weit wichtiger und in unserem Falle beweiskräftiger, diesen Gewährsmann mit Namen zu nennen. Daß Irenäus diesen Namen trotz dessen siebenmal hintereinander hartnäckig verschweigt, muß also einen ganz besonderen Grund haben.

3. Wie ich sub II, 1 wahrscheinlich zu machen versuchte, ist auch das Schreiben des hl. Irenäus περὶ ὀγδοάδος vor Abfassung des Hauptwerkes veröffentlicht worden. Da aber unser Kirchenvater von diesem σπούδασμα keine Erwähnung tut, so liegt es nahe anzunehmen, daß er auch diese Schrift entweder direkt oder mit Überarbeitungen der Ketzerbestreitung einverleibt hat. Wenn Irenäus ferner dem σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος gerade diesen Titel gibt, so muß zugestandenermaßen die valentinische Äonen-Achtzahl darin entweder sehr oft genannt oder als das Grundübel der Häresien gebrandmarkt worden sein. Nun ist es auffallend, daß die Achtzahl gerade in den drei ersten Büchern oft genannt wird. Über das reiche Stellenverzeichnis gibt meine Studie S. 93 Aufschluß. Nun gibt Irenäus an mehreren Stellen gerade dieser drei Bücher an, die Achtzahl sei der Grundirrtum der von ihm bekämpften Irrlehren. Schon I, 1, 1 nennt er die Ogdoas „die Wurzel und Substanz von allem". I, 9, 3 erklärt er: „Und aufgelöst ist ihre erste ursprüngliche Achtheit ... aufgelöst der Zelthüttenbau der Ogdoas. Ist aber dieser aufgelöst, so ist ihr ganzes Sujet gestürzt. I, 18, 3 findet sich die Stelle: „Was immer in den Schriften sich findet, das sich in die Achtzahl unterbringen läßt, erfülle ... das Geheimnis der Achtheit. II, 8, 2 wird die Ogdoas „die zum Typus gemachte Zahl" genannt, und so fort. In dem σπούδασμα soll nach Eusebius unter anderem der Nachweis erbracht worden sein, er (Irenäus) habe die Tradition der

Apostel überkommen. Nun würde das durch die Einführung Polycarps als Gewährsmann (III, 3) gerechtfertigt. Man kann auch folgende Parallele namhaft machen.

Euseb. V, 20 über περὶ ὀγδοάδος: ἐν ᾧ καὶ ἐπισημαίνεται τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων κατειληφέναι ἑαυτόν διαδοχήν.	adv. haer. III, 4, 4: τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ... τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.

4. Wenn die These, die drei ersten Bücher des Hauptwerkes seien möglicherweise das σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος oder dessen Grundschrift, auf Glaubwürdigkeit irgendwelchen Anspruch machen darf, dann müßten äußere und innere Gründe für die Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit dieser Bücher sprechen. Ich erwähnte bereits, daß die Ogdoas in allen drei Büchern zum Teil recht ausführlich besprochen wird. Irenäus will sodann selbst diese drei Bücher als Einheit aufgefaßt wissen. In der praefatio zum dritten Buche lesen wir: „Erinnere dich (sc. der Adressat) also an das, was wir in den ersten drei Büchern gesagt haben; und dies hier mit jenem verbindend wirst du eine ganz vollständige Prozeßführung gegen alle Häretiker von uns haben." Außerdem steht am Schluß des dritten Buches ein Gebet für die Erleuchtung der Häretiker, das als Epilog zu den drei ersten Büchern angesehen werden darf. Es war schon kurz vorher davon die Rede, daß in den drei ersten Büchern die valentinische Äonen-Achtzahl eine Rolle spielt, die gleichsam das Schibboleth der Valentinianer bildet. Daß es sich in den ersten drei Büchern um die Widerlegung des Valentinianismus handelt, sagt auch Irenäus in der praefatio zum vierten Buche, 2: „Wer sie (die Häretiker) aber zurückführen will, muß ihre Lehrsätze oder Aufstellungen genau kennen. Denn es vermag niemand Kranke zu heilen, der den Zustand der Kranken nicht kennt. Darum vermochten unsere Vorgänger . . . doch nicht hinreichend den Valentinianern zu entgegnen, weil sie ihre Lehre nicht kannten, die wir mit allem Fleiße im ersten Buche dir vorgelegt haben, worin wir auch dargelegt haben, daß ihre Lehre eine Zusammenfassung aller Häretiker ist. Darum hatten wir auch im zweiten Buche gleichsam als Zielpunkt der ganzen Widerlegung diese im Auge. Denn wer diesen entgegnet, wie sich's gebührt, entgegnet allen Irrlehrern; und wer diese widerlegen wird, widerlegt jede Ketzerei . . . In dem vorhergehenden (dritten) Buche wurde in bezug auf alles das die Lehre der Apostel dargelegt, daß nichts dergleichen gedacht haben jene, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und Diener des Wortes der Wahrheit, sondern daß sie uns schon gewarnt haben solcherlei Lehren zu fliehen." Wenn ich das sub 3 und 4

Gesagte zusammenfasse, so läßt sich sagen: Nach den eignen Worten des hl. Irenäus bekämpfen die beiden ersten Bücher den Valentinianismus unter häufiger Bezugnahme auf „sein Sujet", die Ogdoas = die zum Typus gemachte Zahl, wogegen das dritte betont, wie sehr diese Verirrungen von der Apostellehre abweichen. Nach Eusebius (V, 20) aber schrieb Irenäus ein σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος und zeigt darin unter anderem auf, „er habe die Lehrtradition der Apostel von der ersten Generation empfangen". Interessant genug ist auch die Bemerkung der Herausgeber der jüngst aufgefundenen armenischen Version zum Hauptwerk des hl. Irenäus lib. IV—V: „Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Übersetzer entweder selber diese drei Bücher (IV, V: ‚Apostolischer Erweis') als eine Einheit zusammengefaßt, oder auch in solcher Einheit vorgefunden" (cf. meine Anzeige in Theol. und Glaube III 759).

5. Mit dieser Feststellung könnte es sein Bewenden haben. Allein eine Tatsache führt uns einen Schritt weiter. Nicht nur Irenäus auch Tertullian hat wider die Valentinianer geschrieben. Aber wie ärmlich und dürftig nimmt sich Tertullians antivalentinische Schrift neben seinem antimarcionitischen Werke aus. Und wenn man Irenäus daneben hält, so möchte man den Schriftsteller aus Karthago fast einen Plagiator nennen, so sehr hat er ersteren ausgeschrieben. Wie kam der sonst so originelle Kopf dazu? Etwas Ähnliches ist nämlich sonst in seinen Schriften nicht zu konstatieren. Tertullian gibt selbst den Grund dafür an (Adv. Valent. c. 3): „So haben wir denn die erste Sturmkolonne zum Angriff gegen sie vorbereitet, wodurch ihre ganze Weisheit bloßgelegt und aufgedeckt werden soll." . . . (c. 6) „Wiewohl ich nun den eigentlichen Kampf mit ihnen verschiebe und vorläufig eine bloße Darlegung verspreche . . . so wird schon die bloße oberflächliche Erwähnung eine Bekämpfung derselben sein. Der Leser mag dabei an ein dem ernstlichen Kampfe vorhergehendes Turnier denken. Ich werde Wunden andeuten aber noch nicht schlagen." Es wäre also möglich, daß Tertullian aus Mangel an Zeit in direkter Anlehnung an Justinus Martyr, Miltiades, Irenäus und Proculus schreibt, die er c. 5 aufzählt. Gleichzeitig verrät er durch seine literarische Abhängigkeit, daß er den Valentinianern gegenüber nicht aus eigenem schöpfen konnte, also daß er auf Material angewiesen war. Wenn also die vorausgehenden Thesen Florinus = Florens und die Bücher I—III adv. haer. = σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος ihre Richtigkeit hätten, dann wäre die auffallende Abhängigkeit Tertullians in der Bekämpfung der Valentinianer erklärt. Auch Tertullian stellt im c. 7, wo er mit dem Lehrsystem Valentins beginnt, die Ogdoas mit ihren Serien von Äonen an die Spitze: „Das ist die

Ogdoas, die doppelte Tatras, die aus den ehelichen Verbindungen männlicher und weiblicher Wesen besteht, es sind sozusagen die Zellen der uranfänglichen Äonen."[1] Leider spricht sich Irenäus über den Adressaten der fünf Bücher adv. haer. nicht näher aus. Wir können also nur negativ feststellen, ob durch irgendwelche Angaben über den unbekannten Freund, dem das Hauptwerk gewidmet ist, unsre Hypothese eo ipso umgestoßen wird. Eine solche kenne ich nicht. Dagegen würde durch meine Aufstellung ein Licht auf die allgemein gehaltenen Angaben fallen. Auf niemanden dürfte wohl die Entschuldigung des Irenäus in der Einleitung zu adv. haer. besser passen als auf Tertullian: „Du wirst aber, so schreibt der Bischof von Lyon, von uns, die wir unter Kelten leben und uns zumeist mit barbarischer Sprache abgeben (Tertullian [Florinus] lebt in Rom) weder Redekunst verlangen (Tertullian muß eine gute Bildung genossen haben) noch schriftstellerische Tätigkeit, in der wir nicht geübt sind (man kennt verlorengegangene Schriften Tertullians, die er vor den jetzt noch erhaltenen abgefaßt hat)[2] noch Zierlichkeit der Ausdrücke, noch Überredungskunst (‚Tertullian, der Advokat'), die wir nicht kennen, sondern das einfach, wahr und schlicht mit Liebe an Dich Geschriebene wirst Du mit Liebe aufnehmen und es bei Dir selbst vermehren, da Du ja tüchtiger bist als wir, indem Du es wie Keime und Anfänge von uns empfängst und in weitem Raume Deines Geistes wirst Du zu vieler Frucht bringen das mit wenigem von uns Gesagte und kräftig hinstellen den Deinigen das schwach von uns Vorgetragene." Irenäus will also dem Adressaten Material zur Widerlegung der Gnostiker (Valentinianer) bieten, das dieser verarbeiten und zu einer ausführlichen Ketzerbestreitung verwerten soll. Tatsächlich hat kein anderer uns bekannter Schriftsteller jener Zeit außer etwa Hippolyt eine Bestreitung der Valentinianer unternommen unter solcher Bezugnahme auf Irenäus als Tertullian. Daß letzterer den Bischof von Lyon unter seine Vorgänger in der Bekämpfung der Valentinianer rechnet, erklärt sich einfach daraus, daß Irenäus, als Tertullian genanntes Werk schrieb (c. 205), bereits tot war. Endlich sei noch erwähnt, daß es auffällig ist, daß Hippolyt, der Schüler des hl. Irenäus, und Tertullian nirgends περὶ ὀγδοάδος erwähnen, obwohl diese Monographie doch sehr wertvoll bei Besprechung des valentinischen Systems

[1] Vgl. auch gegen Schluß c. 35: „Manche nehmen für den Bythos nicht die erste, sondern die letzte Stelle in Anspruch und lassen die Ogdoas allen andern vorausgehen." Siehe auch cc. 36 u. 38.

[2] D. h. in den achtziger Jahren des 2. Jahrhunderts, in die die Abfassung jener drei Bücher adv. haer. fällt. cf. Hier.

11. 5. 1912.

gewesen wäre.'' Es ist hingegen das angebliche Verlorensein des σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος durch die Identifizierung mit lib. I—III erklärt. Man wende nicht ein, es sei ja auch der „Erweis" des hl. Irenäus bis in die neueste Zeit verloren gewesen. Aber gerade an dieser Schrift zeigt sich die interessante Tatsache, daß die Gedanken des Hauptwerkes in andrer Verwendung und Reihenfolge wiederkehren. Somit besaß jene Schrift neben adv. haer. keinen originellen Wert, ging also leicht verloren.[1]

6. Ganz zum Schluß meiner Untersuchungen könnte ich bei diesen Voraussetzungen sehr leicht den Vorwurf des Valentinianismus, der wie erwähnt gegen Tertullian erhoben wurde, auf seine Quelle zurückführen. In seinem Hauptwerke weist nämlich Irenäus die Logoslehre der „Apologeten" zurück. Ihre trinitarischen Gleichnisse sind ihm nichts weiter als eine Art verfeinerten Gnostizismus, eine Weiterbildung valentinischer Äonenspekulation, wie ich gleich zeigen werde. Nun war aber Justin der Martyrer zur Zeit, als Irenäus auf die Gefahren der neuen Richtung in der Logoslehre aufmerksam machte, schon längst in der Gloriole des Martyriums gestorben. Von ihm spricht Irenäus (cf. II, 6, 2) nur mit größter Hochachtung, wollte also kaum — nicht einmal versteckt gegen ihn polemisieren.[2] Auch Tatian hat er in der erwähnten Opposition kaum im Auge, da er ihn gelegentlich zum „Ausbund aller Häretiker" (III, 23, 8) stempelt und ihn direkt mit Namen nennt.[3] Also scheint in unserem Falle ein andrer apologetischer Lehrer gemeint zu sein, vielleicht der Adressat selbst. Nun ist es aber beachtenswert, daß sich gerade bei Tertullian und sonst bei keinem andren bekannten Apologeten jener Zeit außer den Vergleichen vom „gesprochenen Wort" und den „angezündeten Lichtern" bzw. „der Fackel" zur Erklärung des Ausganges des Logos vom Vater noch jene vom „Baume und den Zweigen" und von der „Quelle und dem Bache" finden. Gerade diese lehnt aber auch Irenäus als gnostische Allüren ab. Eine Gegenüberstellung der Texte zeigt es klar und deutlich:

---

[1] Cf. Harnack, „Des hl. Ir. Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung"[2] Leipzig 1908, 54: „Eusebius hat in seinem Berichte dem Titel der Schrift kein Wort zugefügt und kein Zitat aus ihr gegeben. . . . Sie bot ihm neben dem großen Werke desselben Autors so gut wie nichts."

[2] Verfängliche Stellen bei Justinus finden sich z. B. Dial. c. 61 u. 128.

[3] Irenäus, I, 28, 1: Ἀποστὰς (vorher ist Tatian genannt) τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθείς, ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλεῖον συνεστήσατο. Αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ὑπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας.

I. Tertull. adv. Prax.

c. 3: „Denn alle Einfältigen . . . sind bange vor der sogenannten Ökonomie, deswegen, weil gerade die Glaubensregel von den vielen Göttern der Heidenwelt auf den einen wahren Gott hinführt."

ibid: „Obwohl also die göttliche Alleinherrschaft von so vielen Legionen und Herrschaften der Engel . . . ausgeübt wird . . . so hört sie darum doch nicht auf, einem einzigen anzugehören und Monarchie zu sein. . . . Was soll man also dazu sagen, wenn behauptet wird, Gott erleide durch einen Sohn und den hl. Geist, die die zweite und dritte Stelle erhalten und Genossen der Substanz des Vaters sind, eine Teilung und Spaltung, während er doch bei einer solchen Masse von Engeln keine erleidet? Hältst du vielleicht die aus der Substanz des Vaters hervorgegangenen Glieder, Pfänder und Werkzeuge, sowie die Macht der Monarchie selbst und alles was dazu gehört, für eine Auflösung derselben?

c. 5 . . . Vor allem . . . existierte Gott allein und war sich selbst Welt, Raum und alles. . . . Er war aber auch nicht einmal damals allein. Denn er hatte bei sich die Vernunft. . . . Diese Vernunft ist seine Erkenntnis . . . Denn obwohl Gott sein Wort noch nicht hatte ausgehen lassen, so hatte er es doch ebenso mit und in der Vernunft selbst bei sich, indem er schweigend dachte und mit sich überlegte, was er durch das Wort alsbald aussprechen wollte.

Um dies besser zu verstehen erinnere dich zuvor an dich selbst . . . Betrachte wie sich in dir, wenn du schweigend mit dir selbst durch die Vernunft zu Rate gehst, genau dasselbe zuträgt. . . . Alles was du gedacht hast ist Wort, was du einsiehst ist Vernunft. . . . So findet sich gewissermaßen in dir ein zweites Wort. . . . Um wie viel vollkommener geht nun aber dieser Vorgang in Gott vor sich. . . .

Iren. adv. haer.:

I, 7, 2: „Es litt aber übrigens nach ihnen (sc. den Häretikern) der seelische und der durch die Ökonomie geheimnisvoll zubereitete Christus."

I, 9, 2: „Nach der Annahme jener aber ist nicht der Logos Fleisch geworden . . . sondern der Kraft der Ökonomie erst nach dem Logos geborene Heiland."

I, 21, 1: „Indem wir aber nun die Richtschnur der Wahrheit festhalten, nämlich, daß ein allmächtiger Gott ist, der alles durch sein Wort geschaffen . . . Alles hat durch ihn der Vater gemacht, sei es sichtbar oder unsichtbar . . . der nicht durch Engel oder durch irgendwelche von seinem Denken getrennten Kräfte . . . sondern durch sein Wort und seinen Geist alles schafft und ordnet . . . denn fast alle Häretiker . . . nennen zwar einen Gott, entstellen ihn aber durch ihre verkehrte Meinung . . ."

II, 13, 5: „Wenn er (Gott) nämlich den Verstand hervorgebracht hat, so wird er, der den Verstand hervorgebracht hat, ihnen zufolge als zusammengesetzt und körperlich gedacht, als wäre besonders der hervorbringende Gott und besonders der hervorgebrachte Verstand . . . Sagen sie aber er sei nicht außer dem Vater hervorgegangen sondern im Vater selbst, dann wird es erstens überflüssig sein noch zu sagen er sei ausgegangen."

II, 13, 2f: Denn worüber einer nachsinnt, darüber denkt er auch und worüber er denkt das erwägt er auch . . . und was er im Sinn trägt das spricht er auch aus. . . . Das läßt sich nun zwar in bezug auf die Menschen sagen . . . die aber aus Gott hervorgehen lassen die Besinnung und aus der Besinnung den Verstand dann aus beiden den Logos sind erstens darum zu tadeln, daß sie im uneigentlichen Sinne

6. Diese Macht und dieses Verhalten der göttlichen Erkenntnis tritt in der hl. Schrift auch am Namen der Sophia zu Tage. . . . Vor den Hügeln erzeugte er mich, nämlich in seiner Erkenntnis schaffend und zeugend. Erkenne sodann, wie sie bei der Trennung selbst bei ihm steht. . . . Denn sobald Gott das, was er in sich mit der Vernunft, der Sophia und dem Worte beratschlagt hatte, in den betreffenden Substanzen und Arten hervortreten lassen wollte, brachte er zuerst das Wort selbst hervor, welches seine besondere Erkenntnis und Sophia in sich barg. . . .

7. . . . Das ist die eigentliche Geburt des Wortes, wenn es aus Gott ausgeht, nachdem es von ihm unter dem Namen der Sophia zuerst zum Denken gegründet war. . . .

8. Wenn sich jemand einbilden sollte, ich wollte hiermit eine sog. Probole d. h. Hervorbringung eines Dinges aus einem andern einführen, wie Valentinus tut, indem er einen Äon nach dem andern aus dem Äon hervorgehen läßt, so entgegne ich erstens: soll sich die richtige Lehre dieses Ausdrucks, der Sache und ihrer Herleitung deshalb nicht bedienen, weil sich die Häresie derselben bedient? . . . Valentinus macht einen Unterschied unter den Wesen, die er Probole nennt, trennt sie von ihrem Urheber und rückt sie soweit voneinander, daß der Äon seinen Vater nicht mehr kennt. . . .

. . . Gott hat nämlich . . . das Wort hervorgebracht wie eine Wurzel den Schößling, eine Quelle den Bach oder die Sonne den Strahl. . . . Der Schößling reißt sich ebensowenig von der Wurzel, der Bach von der Quelle und der Strahl von der Sonne los, als das Wort von Gott. . . . Alles, was aus irgend etwas anderem hervorgeht, ist . . . darum doch nicht von ihm getrennt."

von Hervorbringungen reden, denn daß sie menschliche Geisteszustände . . . beschreiben, Gott aber verkennen, da sie den Vorgang der Sprachenbildung bei den Menschen auch den Allvater anwenden . . .

II, 28, 3—6: „Ihr wollt sogar Gottes und seiner Besinnung des Wortes und Lebens und Christi Erzeugung und Geburt erklären . . . Man darf das Wort nicht von Gott trennen, wie man auch nicht dem Verstande eine eigene Geburt zuschreiben darf . . ."

Da also unaussprechlich ist seine Erzeugung, so sind alle welche sich mühen Zeugungen und Hervorbringungen zu erzählen, nicht bei Verstand.

II, 31, 1: „Und alle fälschlich sogenannten Gnostiker, die mit anderen Namen gleichfalls dasselbe lehren (sc. wie Valentin), noch mehr aber alle diese Unwahrheiten in ihr Lehrsystem hinübertragen. Und alles was wir über die Zahlen gesagt haben, kann man auch gegen alle sagen, welche die Wahrheit in eine solche Form herabziehen."

II, 17 2—7: weist Irenäus diese „trinitarischen Gleichnisse" zurück. cf. auch II, 13, 3 f, wonach der Vater „ganz Vernunft . . ganz Licht und ganz Quelle alles Guten ist" . . . „Um wieviel weniger wird dann bei Gott, der ganz Verstand ist, er von sich selbst getrennt werden und wie von einem andern als etwas anderes ausgehen."

Aus dieser Gegenüberstellung geht klar und deutlich hervor, wie sehr Tertullian von den Anschauungen des hl. Irenäus in diesem Punkte abweicht. Und doch wird er in adv. Prax. nicht ausfällig gegen

Irenäus — obwohl letzterer wohl der erste ist, der die Apologetentheologie als verfeinerten Valentinianismus hinzustellen wagte — da er ja auch dem „omnium doctrinarum curiosissimus explorator" (sc. Irenäus nach adv. Valent. c. 5) in adv. Valent. nicht soweit folgt. Man könnte nun einwenden, daß unter diesen Umständen Irenäus also doch nicht περὶ ὀγδοάδος (wofern es gleich I—III adv. haer. ist) an Tertullian adressiert haben könne, da adv. Prax. um 218 das Hauptwerk des hl. Irenäus aber in den achtziger Jahren des 2. Jahrhunderts geschrieben wurde. Allein Irenäus kann diesen tertullianischen Lehrtyp deshalb wohl gekannt und berücksichtigt haben, weil Tertullian schon in dem zu Lebzeiten des Irenäus um 197 verfaßten „Apologetikon" dieselbe Logoslehre vorträgt und dieselben Gleichnisse verwendet.[1]

Eine interessante Lehrtradition der „römischen Apologetenschule" geht der alten kirchlichen Lehrform über den Logos parallel. Justinus hat sie vielleicht aufgebracht. Tatian hat sie weiter ausgebaut. Irenäus aber nennt sie bereits eine valentinische Äonenspekulation. Nun ist es klar, was wir vom „Valentinianismus" des Florinus zu halten haben, den der Bischof (Viktor) von Rom gar nicht merkt. Viktor ließ eben beide Theorien über den Ausgang des Logos weiter lehren. Erst nach seinem Tode (199) unter Zephyrin und Kallist beginnt der eigentliche Kampf zwischen den Vertretern der alten Kirchenlehre (sie ist gekennzeichnet durch die Worte σάρξ — πνεῦμα) und denen der jüngeren gnostisch gefärbten Apologetentheologie. Dafür spricht auch ein altes Zeugnis, das Eusebius überliefert, wonach die Artemoniten erklären, bis auf Viktor sei an der wahren Lehre festgehalten worden. Erst unter seinen Nachfolgern sei sie umgestürzt worden. (cf. meine Studie 105.)

Zum Schluß will ich noch zu zeigen versuchen,[2] wie leicht sich die Data über Florinus im Leben Tertullians auf Grund der vorstehenden Untersuchungen unterbringen lassen:

---

[1] c. 21: „Doch will ich erst sein (des Logos) Wesen besprechen; dann wird man die Beschaffenheit seiner Geburt verstehen. Wir haben schon angegeben, daß Gott dieses Weltall durch sein Wort, seine Idee und Macht erschaffen habe. . . . Hinsichtlich seiner sind wir belehrt worden, er sei aus Gott hervorgebracht und durch Hervorbringen gezeugt. . . . Und wenn ein Strahl aus der Sonne ausgesendet wird, so ist er ein Teil vom Ganzen. . . . Es bleibt der mütterliche Stoff unversehrt und unvermindert."

[2] Diesen Versuch mache ich nur deshalb, um zu zeigen, daß sich die Nachrichten über Florinus und Tertullian zu einem harmonischen Bilde vereinigen lassen.

Florinus-Tertullian wird zwischen 135—140 geboren sein. Florinus war in jungen Jahren in Kleinasien. Dort lernte Florinus auch Polykarp kennen. — Tertullian erwähnt wenigstens, daß die Kirche von Smyrna über die Einsetzung Polykarps durch den Apostel Johannes berichtet (de praescript. 32). Das ist interessant, weil er an jener Stelle Beispiele andrer Kirchen aufzählen will und außer Rom nur Smyrna nennt.

Dann hören wir von Florinus, er sei Presbyter in Rom und habe durch seine Schriften dem hl. Irenäus Anlaß zur Klage gegeben. — Eusebius sagt von Tertullian (h. c. II, 2, 4), er gehörte zu den angesehensten Leuten Roms. (τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, cf. auch II, 25, 4.) Hieronymus aber und der Praedestinatus nennen ihn Presbyter. Ersterer läßt ihn bis zur Mitte seines Lebens Presbyter bleiben.

Florinus muß noch als Presbyter im Streit um das marcionitische Problem irrige Ansichten geäußert haben. — Die erste Ausgabe seines Werkes adv. Marc. zog Tertullian zurück, weil sie „übereilt" war.

Irenäus schrieb aus oben angegebenen Gründen noch vor Abfassung des Hauptwerkes also wohl Anfang der achtziger Jahre des 2. Jahrhunderts, den Traktat περὶ μοναρχίας κτλ. Florinus aber blieb Presbyter; wahrscheinlich war durch Zurückziehung der übereilten ersten Ausgabe adv. Marc. die Angelegenheit erledigt.

Florinus erhält sodann ein Schreiben περὶ ὀγδοάδος vom hl. Irenäus. Es sind dies die Bücher I—III adv. haer. Nicht ohne Grund warnt Irenäus zugleich seinen „lieben Freund", dem er damit Material liefern will zur Widerlegung der Valentinianer, vor einer Logosspekulation, die sich zu sehr an die Terminologie Valentins anlehnt. Als viertes Buch läßt er dann den überarbeiteten und wesentlich erweiterten Brief περὶ μοναρχίας folgen, denn das Buch (wie das ganze Hauptwerk) ist, wie Irenäus wiederholt hervorhebt, für die Öffentlichkeit bestimmt. Es mußten also sicherlich die den Florinus beschämenden Stellen emendiert werden. Tertullian mag inzwischen wieder an die Umarbeitung seines Werkes adv. Marc. gegangen sein. Da entreißt ihm ein Glaubensbruder das einzige Exemplar, und nachdem er es fehlerhaft „emendiert" hat, publiziert er die „neue Schrift Tertullians" adv. Marc. Die Schriften gelangen auch nach Lyon zu Bischof Irenäus. So wie es einmal zu lesen ist, sind sie von Florinus (Florens). Das Bubenstück des Glaubensbruders ist ihm selbstverständlich unbekannt. Er muß sich also sagen: Die angeblich korrekte Lehrform des Florinus ist eine Täuschung. Schon beim ersten Anlaß zur Klage hat er sich gewundert, wie Florinus Presbyter bleiben konnte. Jetzt hält er es doch für seine Pflicht dem Bischof von Rom Anzeige zu erstatten. Es ist ihm unerfindlich, wie

man solche Schriften konnte ungerügt durchgehen lassen, zumal sich der Schreiber rühmt ein Mitglied des Presbyteriums Roms zu sein (cf. das syrische Brieffragment).

Allein auch Bischof Viktor hat keinen Grund gegen Florinus einzuschreiten. Er kennt den wahren Sachverhalt. Darum steht letzterer auf keiner älteren Ketzerliste. Irenäus wurde wahrscheinlich durch Viktor oder Florinus über das Schicksal der zweiten Ausgabe „wider Marcion" aufgeklärt. Und Florinus konnte bei diesem einzigartigen bösen Zufall und literarischem Mißgeschick, dem „omnium doctrinarum curiosissimus explorator" nicht einmal ernstlich böse sein.

In Rom aber wurde man doch auf Florinus aufmerksam. Seine „Apologetentheologie" erregte wie die Tatians bei den Anhängern der alten Richtung (σάρξ — πνεῦμα) Anstoß. Seine Heftigkeit und Strenge machten ihn dem Klerus Roms verhaßt. Auch Tatian, sein Vorgänger an der „römischen Apologetenschule" hatte sich ja bereits unbeliebt gemacht, weil er die Ehe als Unzucht verwarf (I, 28, 1 adv. haer.). Unter diesen Umständen verzichtete wohl Tertullian auf seine Presbyterwürde und kehrte in seine Heimat Karthago zurück. Es wird einige Jahre nach dem Regierungsantritt Bischof Viktors Anfang der neunziger Jahre des 2. Jahrhunderts gewesen sein.

Nunmehr gab er sich lediglich der Lehr- und schriftstellerischen Tätigkeit hin. Bisher nannte er sich und wurde gerufen Florens = Φλωρῖνος (sein Rufname = cognomen). Wie er zu dem zweiten cognomen — denn er heißt vollständig tatsächlich Q. Septimius Florens Tertullianus — Tertullianus gekommen ist, wissen wir nicht mehr. Absichtlich aber mag er in Zukunft nur noch mit dem letzten Beinamen seine Schriften signiert haben, weil des Florinus Schriften durch die Ungunst der Verhältnisse als ketzerisch galten und es keine Zeitung gab, durch die er sich verteidigen und eventuell rehabilitieren konnte.[1]

So löst sich die Schwierigkeit, daß Eusebius einen Ketzer Florinus kennt, der in den alten römischen Ketzerlisten fehlt. Mir scheint es, daß noch der unbekannte Verfasser des libellus adv. omn. haer., der gewöhnlich dem Traktat de praescript. haer., angehängt ist, den wahren Sachverhalt gekannt hat. Eusebius sagt nämlich Florinus und Blastus hätten gleichzeitig in Rom Neuerungen angestrebt und ziemlich viele

[1] cf. Migne, s. l. 1 col. 46: „Florentis cognomen, familiam quidem certam gentis Septimiae significat, sed quae apud Romanos fuit incognita; attribuitur tamen auctori non modo in excusis sed et MS cod. ac iam olim a Trithemio et Politiano."

auf ihre Seite gezogen. Unser Anonymus aber kennt nur einen Quartadezimaner Blastus. Von dem nach Eusebius bedeutenderen Florinus schweigt er.

III.

In diesem Abschnitt sollen die Einwände Kochs berücksichtigt werden:

Mit dem Presbyterat Tertullians steht und fällt meine oben dargelegte Hypothese. Denn Florinus war sicher Priester. Schon früher Gesagtes brauche ich nicht zu wiederholen. Koch hat ganz recht, wenn er schreibt: „Methodologisch dürfte aber doch der Grundsatz seine Geltung behalten, daß ein Schriftsteller in erster Linie aus sich selber zu deuten, und wo er klar und deutlich für sich spricht, nicht nach äußeren und späteren Zeugnissen zu beurteilen ist." Allein mit dem „klar und deutlich" ist im vorliegenden Falle nichts anzufangen; denn das Verhalten angesehener Patrologen spricht für das Gegenteil.[1] Koch konzentriert sich wieder auf die Stelle de exhor. cast. c. 7 und stößt sich daran, daß ich den Traktat selbst in die „montanistische Periode" verlege. Er behauptet weiter, letzterer sei zu einer Zeit geschrieben, wo der formelle Bruch mit der Kirche noch nicht erfolgt sei. Allein darauf kommt es gar nicht an. Tatsache ist — und das leugnet auch Koch nicht — daß Tertullian zur Zeit der Abfassung jener Schrift die Theorie vom allgemeinen Priestertum auch der Laien vertritt, also den objektiven Unterschied zwischen Klerus und Laien leugnet, den nach katholischer Auffassung der character indelebilis bedingt. Also konnte von diesem Standpunkte aus Tertullian ruhig schreiben: „Nonne et laici sacerdotes sumus", selbst wenn er formell zum Klerus gehörte. Oder könnte nicht auch heutzutage ein katholischer Geistlicher, der sich mit der protestantischen Idee vom allgemeinen Priestertum befreunden und das Weihesakrament offen und ungescheut als Illusion und Selbsttäuschung verwerfen würde, anstandlos den Satz niederschreiben: Nonne et laici sacerdotes sumus, um die Laien für seine Ansicht zu gewinnen? Müßte er wirklich mit der Niederschrift dieses Satzes warten, bis er förmlich und feierlich exkommuniziert wäre? Nun setze ich bei dieser Argumentation allerdings voraus, daß Tertullian früher Presbyter war, und es wäre ein offenbarer circulus vitiosus, wollte ich damit beweisen, daß

[1] Erst kürzlich hat sich hierüber wieder ein kompetenter Forscher geäußert, nämlich A. d'Alès (Revue d'hist. eccl. XIII, 1 [1912] 5f. A. 2). Er lehnt Kochs These vom Laientum Tertullians ab und bemerkt u. a.: „Les textes qu'il invoque, et que l'on connaissait depuis longtemps, appartiennent tous — ou au moins les plus importants — à la période montaniste de la vie de Tertullien."

Tertullian es wirklich war. Tatsächlich will ich aber nur zeigen, daß diese Stelle nicht klar und deutlich für das ständige Laientum Tertullians spricht. Dem Schriftsteller Vorschriften machen wollen, er hätte dann auch umgekehrt argumentieren müssen, kommt leider zu spät. Wenn Tertullian kommunikativ aus der Person der Laien heraus sprechen wollte, konnte er nur sagen: Nonne et laici sacerdotes sumus. Andrerseits fährt Tertullian sogleich fort, indem er sich durch offers—tinguis etc. von den Laien ausschließt. Koch schreibt S. 63 dazu: „Tertullian liebt stilistische Abwechslung." So gleitet man allerdings mit einer allgemeinen Phrase über Schwierigkeiten hinweg, ganz zu schweigen davon, daß diese Ausrede auch für den kommunikativen Plural ebensogut ausgenützt werden könnte. Meine Interpretation der einschlägigen Stelle de monog. c. 12, fertigt Koch mit der Bemerkung ab, die Pointe des Tertullianischen Sarkasmus sei nicht getroffen ohne sie seinerseits anzugeben. Dann folgt eine Widerlegung durch eine Stelle aus — Cyprian. Eine weitere Stelle de bapt. c. 17, wo Tertullian sich nicht zu den Laien rechnet, beseitigt Koch S. 66 durch die Phrase: „Die Schrift ist durchaus lehrhaft gehalten und da ist das utaris ganz am Platze." Als ob es eine Schrift Tertullians gäbe, die nicht lehrhaft gehalten wäre. Wenn Koch in bezug auf die bekannte Stelle de anima c. 9 S. 68 sagt: „Daß er zu den Vorstehern der Gemeinde und Leitern des Gottesdienstes gehörte, ist ja aus de anima c. 9 zu ersehen," so scheint Koch mit Worten zu leugnen, was er in der Sache zugibt. Unerfindlich ist mir nur, daß Koch kurz vorher die Entstehung der Tradition über den Presbyterat Tertullians zu konstruieren versucht, während er S. 76 nichts davon hält, wenn man angeblich „das Gras wachsen höre.[1] — In einer seiner frühesten Schriften verteidigt sich Tertullian gegen den Spott seiner Gegner über seine neue Kleidung. In diesem Zusammenhang nennt er das pallium (c. 4) „super omnes apices et tutulos sacerdos suggestus" (= sacerdotalis ornatus nach Rigalt.). Ferner geht der genannten Stelle de exhor. cast. c. 7, eine andre de orat c. 28 aus seiner katholischen Periode parallel, wo Tertullian sagt: „Nos sumus veri adoratores, et veri sacerdotes." Daß es sich nicht um das Priestertum des Gebetes im übertragenen Sinne handeln kann, lehrt das Ende

[1] Auch verstehe ich nicht, warum Koch den Ausdruck „römische Kirche in Afrika" S. 67 einen Anachronismus nennt. Faktisch bezeichnet doch selbst Tertullian die afrikanische Kirche als römische, wenn er in de praescr. haer. c. 36 schreibt: „Ist aber Italien in deiner Nachbarschaft so hast du Rom, von wo auch für uns (sc. Afrikaner) die Lehrautorität bereitsteht." Vgl. meinen Artikel in der Linzer Quartalschr. (1912): „Tertullian und die römische Primatfrage" S. 80f.

dieses Kapitels. ´´Wie also nach Kochs ausschlaggebender Stelle Tertullian sich dort unter die Laien rechnet, zählt er sich hier mit zu den sacerdotes. Es dürfte also die Behauptung, Tertullian spreche selbst „klar und deutlich" über seinen Laienstand, denn doch zu optimistisch sein.[1]

Zugeben muß ich Koch, daß Eusebius V, 20 ἐδόκει in Verbindung mit προαπίζειν wohl nur für das Verbum finitum braucht. Falsch ist aber der Schluß Kochs. „Demnach ist schon der Ausgangspunkt Kastners verfehlt." Denn diese Interpretation des ἐδόκει, die ich früher vertrat, ist unabhängig von meiner Hypothese oder steht mit ihr nur in ganz losem Zusammenhange, da ich der Auffassung des Eusebius und seiner Verwertung der Quellen an dieser Stelle auf Grund früher geäußerten und von Koch nicht direkt abgelehnten Bedenken keine Kompetenz beimesse. Auch weiter sucht Koch Schwierigkeiten, wo keine sind. Den Titel περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν interpretierte ich in meiner früheren Studie dahin: „Über die Monarchie oder, was auf dasselbe hinausläuft (ἢ!), daß Gott nicht der Urheber des Bösen ist." Damit habe ich bewiesen, daß ich ἤ als koordinierende Partikel auffasse. Irenäus will also sagen: Die korrekte Auffassung der Einheit Gottes ist gleichbedeutend mit der Ablehnung der These: Deus = malefactor. Nun wird aber auch Koch zugeben müssen, daß für den ersten Augenblick die Koordination Monarchia Dei: Deus = malefactor viel wahrscheinlicher wäre. Wenn Gott die alleinige Allherrschaft besitzt, dann könnte man ihm auch die Ursache des Bösen zuschreiben. Deswegen schrieb ich weiterhin: Irenäus zeigte dem Florinus, wie Gott nur einer und gleichwohl nicht der Urheber des Bösen sei. Daß ich mit: „und gleichwohl" das ἤ des Titels übersetzen wollte, habe ich nirgends gesagt.[2] Unverständlich ist mir ferner, wie Koch schreiben kann (S. 72): „Kastner widerspricht sich wieder selber, wenn er bemerkt: ‚Gegen keine andre Häresie mußten gerade diese beiden Lehr-

---

[1] Vgl. H. Rönsch: „Das Neue Testament Tertullians" (S. 6) Leipzig 1871 u. Lipsius in Jahrb. f. deutsche Theol. (1868) S. 714.

[2] Ich möchte dem Scharfsinn durch ein logisches Analogon zu Hilfe kommen. Ein Buchtitel: „Über den Sonnenaufgang oder daß die Sonne sich nicht um die Erde dreht." Die Koordination ist wie oben möglich: Die richtige Vorstellung vom Sonnenaufgang ist gleichbedeutend mit der Ablehnung der These, die Sonne drehe sich um die Erde. Ich würde den Inhalt des Buches aber ebenso richtig wiedergeben, wenn ich sagen würde: Der Autor belehrt uns darüber, daß uns die Sonne am Morgen tatsächlich „aufgeht" und daß dies gleichwohl nicht durch eine Drehung der Sonne um die Erde bewirkt wird.

stücke: θεὸς μόνος ἄρχει und θεὸς οὐ ποιητὴς κακῶν so energisch betont werden, als gegen den Marcionitismus.' Wie hätte also Irenäus dieselben Lehrstücke gegen Florinus zu beweisen, wenn dieser, wie Kastner meint, ein kirchlicher Gegner Marcions wäre." Wenn wie ich mit gutem Grund annehme, Florinus als kirchlicher Apologet im Kampfe wieder Marcion ins andere Extrem verfiel, mußte dann Irenäus wirklich dieses andere Extrem widerlegen. Konnte er nicht vielmehr und besser seinem Jugendfreunde, den er in Asien kennen lernte, die eigentliche Kirchenlehre und ein Musterbeispiel einer Bekämpfung vorlegen. Ist nicht die positive Belehrung und Unterweisung der beste — ich möchte sagen — Kontroverskatechismus? Sehr wertvoll ist es für mich, daß P. Corssen unabhängig von mir dieselbe Ansicht wie ich vertritt, Florinus sei nur ein materieller Ketzer gewesen.[1]

3. Durch meine obige Erklärung des Buchtitels περὶ μοναρχίας etc. habe ich schon im voraus widerlegt, was Koch eine complexio oppositorum nennt (S. 74). Die Alternative: „entweder war Florinus Antimarcionit, dann können die Ausführungen des vierten Buches ihn nicht im Auge haben, oder diese Ausführungen sind ursprünglich gegen ihn gerichtet, dann war er nicht Gegner des marcionitischen Dualismus, sondern selbst Dualist;" leuchtet also nicht ohne weiteres ein. Wenn eben Florinus ein Apologet war (weil er trotz der Opposition des hl. Irenäus im Presbyterium der römischen Kirche blieb), dann konnte ihm Irenäus ganz gut Materialien zur „orthodoxen" Apologie der Kirche liefern oder besser gesagt eine Musterapologie gegenüber den Angriffen der Marcioniten senden. Damit war dem Florinus sicherlich besser gedient, als wenn er nur über seine Irrtümer geklagt hätte. Einen direkten Schluß auf Florins Lehre kann man also aus dem vierten Buche adv. haer. nicht ziehen. In diesem Werke will ja Irenäus, wie er eingangs sagt, wirklich nur Material liefern und gesteht, wie groß die

[1] „Zur Chronologie des Irenäus" in Zeitschr. f. d. ntl. Wissenschaft usw. (1903) 163: „Eusebius wird schwerlich die Schriften des Florinus gelesen und was er von seinem Valentinianismus weiß, aus Irenäus erfahren haben. . . . Aber daraus, daß Irenäus diesen Vorwurf erhob, folgt noch keineswegs, daß er berechtigt war. Jedenfalls ist durch das syrische Brieffragment ausgeschlossen, daß Florinus sich als Valentinianer bekannte, denn es wird ja darin bezeugt, daß er sich seiner Angehörigkeit zur römischen Gemeinde rühmte. Er war also noch Presbyter, und offenbar der Meinung ein guter Katholik zu sein. Auch hatte man in Rom, wo man doch selbstverständlich von seiner Schriftstellerei Kenntnis hatte, nichts von Ketzerei darin gemerkt, und erst der Spürnase des Irenäus gelang es, sie zu entdecken. Florinus muß die Frage vom Ursprung des Bösen behandelt haben und Irenäus hat ihn so verstanden, als führe er es auf Gott zurück."

Schwierigkeiten seien, denen nicht einmal seine Vorgänger in der Ketzerbestreitung gewachsen wären.

4. Koch kann keinen Grund finden, warum Irenäus in der von mir erwähnten Parallelstelle in IV, 27 ff. zum Briefe den Namen Polykarps verschweigt. Im Briefe ist aber die Polykarpstelle gerade jene, in der Irenäus dem Florinus die schwersten Vorwürfe macht. Nun war die Epistel περὶ μοναρχίας etc. entweder nicht direkt an Florinus gesandt oder nicht ihm allein zugestellt worden, auf keinen Fall ein vertrauliches Privatschreiben; denn sonst könnte es nicht noch fragmentarisch bis in die Zeiten des Eusebius überliefert worden sein. Oder wird etwa Florinus dafür gesorgt haben, daß solche Beschuldigungen bekannt wurden? Wenn also, wie ich früher zu zeigen versuchte, das Schreiben περὶ μοναρχίας etc. die Grundschrift des vierten Buches adv. haer. bildet, dann wäre es vielleicht nicht einmal bloß zarte Rücksichtnahme sondern Recht und Billigkeit, wenn Irenäus auch den Namen Polykarp vermied, damit man nicht an den Rüffel erinnert würde und mit Fingern auf Florinus zeigte.

5. Die „psychologische Ungeheuerlichkeit" (S. 77) habe ich oben bereits bei Besprechung der drei Ausgaben Tertullians wider Marcion erklärt. Umgekehrt muß Koch nun die Schwierigkeit erklären, daß Florin trotz seiner neuen Blasphemien Priester bleibt, deswegen auf keine alte Ketzerliste kommt und erst wegen Montanismus dem Presbyterium Roms den Rücken kehrt. Der Vorwurf des Zirkels trifft mich nicht, weil ich in meiner Arbeit die Identität des Florinus und Florens Tertullianus nicht beweise, sondern nur wahrscheinlich machen will.

Und wenn Koch weiter schreibt (79): „Ein merkwürdiger kirchlicher Apologet dieser Florinus, wenn er einerseits in seiner antignostischen Polemik einen verfänglichen Monismus streifen, andrerseits einen ‚verfeinerten Gnostizismus' vertreten soll!" Oben habe ich ja beides sogar an Tertullian gezeigt: Er muß einmal den Verdacht des Monismus von vornherein, ein andermal den Vorwurf des Valentinianismus zurückweisen. Und Tertullian ist doch ein Apologet.

6. Ob der Gleichung Florens = Φλωρῖνος wirklich solche Schwierigkeiten entgegenstehen? Koch gibt ähnliche aber keine direkten Parallelen an, um zu zeigen wie lateinische Eigennamen auf —ens im griechischen auf —ης endigen. Es fehlt nämlich ein Beispiel, wo die Liquida ρ vor der Endung steht, und diese Konsonanten haben bekanntlich ihre Sonderheiten. Ob Φλώρης als häufig gebrauchter Eigenname gerade dem Ohr wohl tut, muß ein Philologe entscheiden. Wie die Weiterbildungen z. B. Valentinus usw. zeigen, könnte auch Florentinus, Flori-

nus entstanden sein, wie ja gerade Eigennamen gar nicht an feste Lautgesetze gebunden sind.[1]

Damit nehme ich Abschied von der Replik. Wenn nicht besser fundierte Gegengründe als Kochs ins Feld geführt werden, dürfte meine Hypothese wohl auch in Zukunft Beachtung verdienen.

---

[1] Herr Professor Skutsch-Breslau erklärte mir auf eine Anfrage, er könne nichts gegen die Gleichung Florens = Φλωρῖνος einwenden. — Ich selbst erinnere daran, daß z. B. Harnack in Chronologie usw. I, S. 431, Anm. 4 die Gleichung Viktorinus = Viktor, der römische Bischof (gemeint ist die Stelle im libellus adv. omn. haer. des Pseudotertullian 8 [= 53]) sehr wahrscheinlich findet, ja sie sich in seiner Dogmengeschichte[4] I 742, Anm. 3 ganz zu eigen macht, weil angeblich der Name, die Zeit und der Ausdruck „curavit" auf eine hochgestellte Persönlichkeit führt. — Um von sonstigen Identifizierungen z. B. Alphäus = Clopas zu schweigen.

28. 4. 1912.

Wer war Archaeus?

Von **Hermann Jordan** in Erlangen.

J. B. Pitra weist in den Analecta sacra Bd. II, 1884, p. VII auf die große Zahl verlorener Werke vornicänischer Väter hin und führt dabei zwischen Hermas und Mnason auch einen Archaeus auf, der ein Werk „de pascha" geschrieben habe und den er mit dem Zitate charakterisiert „qui post discipulos domini episcopus fuit Leptitanae urbis"; wir hätten dann also einen bisher ganz unbekannten Schriftsteller der nachapostolischen Zeit vor uns!

Adolf Harnack hat schon seinem Zweifel an diesem „Apostelschüler" Ausdruck gegeben, indem er ihn und sein Werk (Gesch. der altchristl. Literatur 1893 I. Teil S. 776) unter „Unsicheres" gestellt hat: „Dieser (afrikanische Bischof) Archaeus ist sonst nicht weiter bekannt; aber es ist überflüssig zu bemerken, daß Pitra die Worte mißverstanden hat, wenn er meinte, hier einen unbekannten Apostelschüler (in Nordafrika!) entdeckt zu haben."

Das Rätsel, wer dieser Archaeus war, löst sich verhältnismäßig einfach! Dieser Archaeus stammt nämlich aus einem arabischen Codex des Vatican (codex Vatican. arabic. Nr. 101.)[1]; ich setze den betreffenden Text nach der lateinischen Übersetzung der Maroniten Matthaeus Sciuhanus und Franciscus Mehasebus (bei Mai, Spicilegium Romanum III, 1840, S. 707), hierher und stelle rechts daneben ein Irenäusfragment, das das Rätsel löst, nämlich das 26. syrische Irenäusfragment bei Pitra in den Analecta Sacra Bd. IV, 1883 in der lateinischen Übersetzung von Paul Martin (vgl. auch Ḥarvey, opera Irenaei II, 1857, S. 456).

Überschrift:	Überschrift:
Archaei qui post discipulos Domini episcopus fuit leptitanae urbis in Africa.	Irenaeus enim, episcopus Lugdunensis, qui dignus est habitus ut audiret Polycarpum, episcopum Smyrnensem et martyrem, quique ob eam causam magnus habebatur, scribens ad virum quemdam Alexandrinum de necessitate celebrandi festum resurrectionis die dominica, in hunc modum loquitur:

[1] Bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I. Teil S. 776 wird der codex als „cod. Vatican. Regin. Suecic. 130 (Sammelband)" bezeichnet und zwar, wie mir A. Harnack freundlichst mitteilt, versehentlich; cod. Vatic. Reg. Suec. lat. 130 hat, wie mir Ehrle-

Text:

Celebrandum est pascha die dominico: tali enim tempore catholicae ecclesiae gaudium completum fuit, et unusquisque aeternae vitae destinatus; etenim eo die resurrectionis mysterium] speique immutabilis, et regni haereditate capiendi confirmatum est. Hoc tempore Dominus de morte triumphavit inimica hominum, corpore suo suscitato, quod numquam deinceps moritur, sed immutabile cum spiritu perseverat; quod quidem corpus gloria circumdatum patri obtulit, postquam ei caelorum fores patuerunt.

Text:

Tunc vere catholicum gaudium erit universo eorum qui in vitam crediderunt coetui, et in unoquoque solidabuntur resurrectionis mysterium, spes incorruptionis et primitiae regni aeterni, quoniam devicit dominus mortem inimicam hominis et caro, quae resurrexit a mortuis, non amplius morietur. Incorruptibilem enim factam, commixtam spiritui, glorificatamque, coelis apertis, Patri obtulit eam Dominus noster.

Man sieht, es ist dasselbe Fragment nur mit kleinen Variationen, indem der letzte Satz der Überschrift des Irenäusfragments bei „Archaeus" im Text selbst erscheint und außerdem die Satzverbindungen und Wortstellungen leise variieren.

Jenes hier zitierte Irenäusfragment, das dem Severus von Antiochien um 520 in Alexandrien in seinem (jetzt verlorenen) griechischen Urtext vorlag, als er es in eine Schrift gegen Julian von Halicarnass aufnahm, erscheint mir aus verschiedenen, andernorts auszuführenden Gründen als sicher irenäisch. Dann aber verdankt unser „Bischof Archaeus" — dieser Schluß erscheint unausweichlich — seine Existenz in unserer Literaturgeschichte dem Mißverstehen eines ἀρχαῖος ἐπίσκοπος durch irgendeinen Übersetzer, der ἀρχαῖος für den Namen Archaeus nahm. Wie dabei aus Lugdunum „leptitana urbs" wurde, darüber mag hier keine Vermutung ausgesprochen werden. Über dem griechischen Irenäusfragmente werden also einmal irgendwo als Einführung etwa die Worte gestanden haben: ἀρχαίου μετὰ τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου λουγδούνων ἐπισκόπου.

Damit ist für dieses wichtige Irenäusfragment ein neuer Zeuge von textkritischer Bedeutung gewonnen. Wenn man aber den Spuren des „Archaeus" weiter nachgeht, so gewinnt man für das Irenäusfragment neben der syrischen und der hier aufgedeckten arabischen Bezeugung noch eine äthiopische in mehreren Handschriften.

Rom mitteilt, tatsächlich nichts mit unserer arabischen Handschrift zu tun. Eine ungenügende Beschreibung des cod. Vat. arab. Nr. 101 haben wir bei Assemani, Bibl. orient. Clementino-Vatican. I. Rom, 1719 S. 624 als Nr. 23, eine ausführlichere, wenn auch, wie mir Ehrle mitteilt, nicht tadellose Beschreibung bei Angelo Mai, Veterum scriptorum nova collectio IV, Rom 1831 S. 207/10 unter Nr. CI; der codex ist einst von Assemani von Ägypten in die vatikanische Bibliothek gebracht worden.

Das arabische „Archaeus"fragment steht nämlich in einer monophysitischen Schrift „fides patrum de verbi Incarnatione", die natürlich mit der von Diekamp 1907 herausgegebenen Doctrina Patrum de incarnatione verbi nicht identisch ist. Assemani (bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana Rom 1719 Bd. I S. 624) gibt an, daß diese Schrift von dem Kopten Paulus Ebn Regia stamme[1]: diese koptische Schrift wurde erst aus dem Koptischen ins Arabische und von da aus in das Äthiopische übertragen, von welch letzterer Übertragung wir zwei Handschriften haben, eine im britischen Museum, eine in Tübingen (vgl. Dillmann, catalogus codicum orient. Musei Britannici III, 1847 p. 13f.). Da Theophilus von Alexandrien in der Schrift als „patriarcha hujus urbis Alexandriae" bezeichnet wird, werden wir mit der Entstehung dieser Schrift „fides patrum" wieder auf Alexandrien gewiesen, wohin Irenäus seinen Brief „an einen Alexandriner" geschrieben hatte und wo dieser um 520 bei Severus wieder auftaucht. Ist tatsächlich der Urtext der „fides patrum" nicht griechisch, sondern koptisch, woran ich freilich nicht unbedingt glaube, so wird man anzunehmen haben, daß tatsächlich Baulus ibn Rağâ (vgl. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients II, 1911, S. 55) den „Glauben der Väter" in Alexandrien zur Verteidigung des Monophysitismus schrieb.

So aber können wir die Entstehungsgeschichte des mythischen Bischofs Archaeus genau verfolgen. Vielleicht war Ibn Rağâ selbst der Sünder, der aus einem ἀρχαῖος ἐπίσκοπος den Bischof Archaeus machte, indem er vielleicht indirekt von Severus von Antiochien das Irenäusfragment übernahm; getreulich folgten ihm darin der arabische und der äthiopische Übersetzer der „fides patrum". So taucht denn auch der Archaeus in einem ganz anderen äthiopischen Sammelcodex des britischen Museums (cod. addit. 16205; vgl. Dillmann a. a. O. S. 40.) in einem catalogus testimoniorum auf, den irgendein Äthiope über die „fides patrum" auf der letzten Seite eines codex aufgestellt hat. Hier heißt übrigens Archäus „Bischof von Leṭ, welches da ist Meʿrāb" und in dem anderen äthiopischen codex des britischen Museums heißt er „Bischof von Laṭ (daraus, wohl verballhornt, Felṭ) in Meʿrāb". „Leṭ" oder „Laṭ" erinnern sofort an „leptitana urbs", das der Araber hat.[2] Auf welche Weise aus Lugdunum schließlich Leṭ geworden

[1] Mai, scriptor. vet. nova collectio, Rom 1831, S. 208 sagt: „a Paulo ben-al-Ragia coptita, cognomento al Vadheh, id est scholiastae"; über den Verf. und sein Werk vgl. auch Baumstark, die christl. Literaturen des Orients II, 1911, S. 55 u. Littmann, Gesch. d. äthiopischen Literatur in Christl. Literaturen d. Orients 1907, S. 215.

[2] Dillmann a. a. O. rät auf Libya.

ist, darüber wage ich keine Vermutung auszusprechen; dies Wort geht jedenfalls schon auf den Araber, vielleicht gar auf seinen Vorgänger, den Kopten, zurück.[1]

Ich merke hier bis auf weiteres nur noch an, daß die Frage, wie es kommt, daß ein arabisches Irenäusfragment einmal unter dem Namen des Hierotheus erscheint (vgl. Harnack, Literaturgeschichte I S. 784 u. 252) von unserer Betrachtung her Licht empfängt. Jenes Irenäusfragment steht nämlich ebenfalls in der „fides patrum", übrigens daneben ein zweites, in diesem Zusammenhang bisher nicht beachtetes Irenäusfragment, das auch unter dem Namen des Hierotheus in der arabischen Übersetzung der fides patrum auftritt. Interessant ist, daß hier die äthiopische Übersetzung richtig „Hērēnēuos"-Irenäus hat, so daß einem Abschreiber des arabischen Textes die Entstehung des Namens Hierotheus für Irenäus zur Last fällt. Eigentümlicherweise wird Irenäus von dem Äthiopen einmal als Bischof von „Edom", ein anderes Mal als Bischof von Ijā bezeichnet. Jedenfalls fällt die ganze Bezeugung der beiden Fragmente als „von Hierotheus" weg. Die fides patrum ist vielmehr ein Zeuge für die irenäische Herkunft der beiden Fragmente.

Für des Irenäus Brief an den Alexandriner kommen nun also künftig folgende fünf Handschriften in Betracht: syrisch: Brit. Museum cod. addit. 12158; arabisch: cod. Vaticanus 101 (zum großen Teil erst 1689 geschrieben!) und Bibliotheca Medicea Palatina cod. 69 (vgl. Catalog. Bibl. Med. Flor. 1742 pag. 124); äthiopisch: Brit. Museum cod. addit. 16219 (vgl. Dillmann a. a. O. S. 13/9) und Bibliotheca univ. Tubingensis Ms. aeth. 18 (vgl. Zeitschr. d. Morgenländ. Gesellschaft 1847 Heft 1, S. 16/21; diese Handschrift erst 1688 geschrieben).

Das Ergebnis ist: Archaeus hat nie existiert; Archaeus ist — Irenäus von Lyon.

---

[1] Prof. Bezold in Heidelberg, dessen liebenswürdiger Bereitwilligkeit ich die Übersetzung der äthiopischen Stücke verdanke, macht mich darauf aufmerksam, daß Me'rāb in der allgemeinen Bedeutung „Westen" ist. So liegt darin vielleicht eine Möglichkeit vor zu erklären, wie „Archaeus Bischof von Left in Africa" entstanden ist aus dem „alten Bischof von Lyon im Westen".

[Der Fehler wird wohl über den Araber auf den Syrer zurückgehen. Bei Moses bar Kepha ist ܟܦܪ zu ܒܦܪ entstellt (Braun, Moses bar Kepha, 1891, S. 87). Die Vorlage des Arabers dürfte aus ܟܦܪ ein ܟܦܝ gemacht haben. Das wäre لفدن; von da ist zu لقطن nicht weit, vorausgesetzt, daß der Araber ط wirklich hat. In der koptischen Schrift wäre diese Verstümmelung, die bei dem Araber durch verkehrte Punktierung leicht erklärlich ist, völlig unverständlich. E. P.]

20. 4. 1912.

13. 5. 1912.

Agrapha.

Von **Adolf Jacoby,** Weitersweiler (Elsaß).

1. Zum Taufbericht des Hebräerevangeliums.

Das Hebräerevangelium schildert bekanntlich die Taufe Jesu mit folgenden Worten: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, *descendit fons omnis spiritus sancti* et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius primogenitus, qui regnat in sempiternum.[1] Spitta hat an den hervorgehobenen Ausdruck eine scharfsinnige Vermutung angeknüpft und, indem er fons mit κολυμβήθρα übertrug, aus dem ähnlichen Worte κόλυμβος (κολυμβίς) columbus ein Mißverständnis abgeleitet, das seinen Niederschlag in der Erzählung von der Taube, die auf Jesum sich niederließ, gefunden habe.[2]

Es sei nun darauf aufmerksam gemacht, daß Novatian de trinitate 29 folgende Schilderung von der Taufe gibt: *hic est qui in modum columbae,* posteaquam dominus baptizatus est, *super eum venit et mansit,* habitans in solo *Christo* plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed *cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus,* ut ex illo delibationem quandam gratiarum caeteri consequi possint; *totius sancti spiritus in Christo fonte remanente,* ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo *affluenter* habitante, worauf dann Beziehungen auf Jes 11, 2. 3; 41, 1 usw. folgen.[3] Hier wird also der gleiche Ausdruck fons totius sancti spiritus dahin erläutert, daß er bedeutet „die Fülle des Geistes", die auf Jesus ruht.

Es ist offenbar der Gedanke des Hebräerevangeliums, daß der Geist in den Propheten nur stückweise zur Erscheinung kam, wie Novatian sich ausdrückt: in aliqua mensura aut portione mutilatus, und nun in Christus vollständig seine Ruhestätte findet. Diese Spekulation

[1] Hieronymus in Jes 11, 2.

[2] Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1904, 316.

[3] P. 108, 5 ff. ed Fausset. Resch, Agrapha[2] 235 hat die Parallele nicht beachtet.

zeigt sich ähnlich auch in den Pseudoclementinen Hom. 3, 20: seit Adam durchläuft der Geist aller Propheten, die wahre Lehre erteilend, bis seine Zeit gekommen ist und er wegen seiner Mühen, durch das Erbarmen Gottes gesalbt, ewige Ruhe findet ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγῃ ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχών, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθείς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.[1] Die biblische Anknüpfung fanden diese Spekulationen in Jes 11, 2: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ vgl. Testamentum Levi 18, 7: καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν [ἐν τῷ ὕδατι][2] und die Himmelsstimme im Evang. infantiae arab. LIV: hic est filius meus, in quo *acquiesco*.[3]

Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß Novatian den Bericht des Hebräerevangeliums kannte oder benutzte. Immerhin ist eines zu beachten: während das Evang. Hebr. nichts von der Taube weiß, spricht Novatian ausdrücklich von ihr. Man müßte also schon vermuten, daß der letztere den Bericht des Hebräerevangeliums mit dem der Synoptiker kombiniert habe und so eigentlich eine Doppelgestalt der Taufe gibt. Daher ist es immerhin schwer, ein Abhängigkeitsverhältnis zu bejahen, so eigentümlich die Verbindung beider Berichte ist.

Was den Ausdruck fons totius bzw. omnis spiritus sancti betrifft, so ist er kaum mit κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος zu übertragen, sondern regelrecht mit dem zunächstliegenden πηγή. Die Dicta Irenaei ex catenis patrum in Numeros zu Num. 27, 23. 30 sagen, Moses habe durch Handauflegung dem Josua etwas von der Klarheit seines Angesichts übertragen, und fahren fort: δίδωσι δὲ οὐκ ἐμφυσήσει, καθάπερ ὁ Χριστός· ὅτι μή ἐστι πηγὴ τοῦ πνεύματος.[4] Also Christus als der Träger des Geistes wird selbst eine Quelle des Geistes, und offenbar der Fülle des Geistes, genannt. Demnach diente der Ausdruck zur Bezeichnung der Fülle des Geistes, wie das auch Spitta an zahlreichen Stellen erläutert,[5] während die Vermutung betreffs der Taube hinfällig wird.

2. Zu 1 Kor 15, 54 f.

In seinem Buche „Sintflutsagen" meint Usener:[6] „Schon der Apostel Paulus bezieht sich 1 Korintherbrief 15, 54 f. auf die frohlockenden Worte

[1] ed. Lagarde S. 41.
[2] ed. R. H. Charles, The Greek Versions of the Test. of the XII Patr. 1908, p. 63.
[3] Tischendorf, Ev. apocr. 201.
[4] Irenaeus ed. Massuet (1710) 346. (= fragm. XXI, Stieren I, p. 839.)
[5] a. a. O.
[6] a. a. O. 228.

einer uns sonst nicht erhaltenen Stelle des Evangeliums vom Sieg über den Tod." Die Annahme stützt sich ohne Zweifel darauf, daß sich der Apostel dort auf einen λόγος γεγραμμένος beruft. Aber der erste Teil des Zitats κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος ist wörtliche Übersetzung des hebräischen Jes 25, 8, wo Theodotion statt בַּלַּע gelesen hat בִּלַּע,[1] und der zweite Teil ist aus Hos 13, 14 entnommen. Beide Sätze hat Paulus frei geformt und verbunden. In ähnlich freier Weise ist der zweite Teil mit einem Jesaiawort verknüpft und dem Propheten in den Mund gelegt im descensus Christi ad inferos c. 5 bzw. 21, wo Jes 26, 19 und Hos 13, 14 vereinigt sind.

Die irrtümliche Annahme Useners ist aber alt und hat zur Bildung eines Herrenworts frühzeitig Anlaß gegeben. Ich darf an die zwei koptischen Texte erinnern, zunächst Straßburger Evangelienfragment: „Wahrlich, durch wen wird die Kralle bzw. der Stachel des Todes (gelöst)? Durch den Eingeborenen",[2] und Pap. Borgian. Copt. No. CXIII (Zoëga): „Ich habe diese große Demut angenommen und bin zur Erde herabgekommen, um die Kralle bzw. den Stachel des Todes, der dieses ist, auszureißen."[3] Beide Male spricht Jesus in diesen freien Umbildungen der Paulusstelle.

Eine dritte bieten die Pseudocyprianischen Orationen, die übrigens auch sonst auf ägyptische Einflüsse hinweisen. In einer symbolartigen Aufzählung heißt es dort in der 2. Oration: qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem (vgl. 1 Tim 6, 13), crucifixus descendisti et *conculcasti aculeum mortis, qui dixisti: ubi est mors et ubi est aculeus eius, qui regnabat?* Victa est mors, devictus est inimicus diabolus, tu resurrexisti a mortuis et apparuisti apostolis tuis etc.[4] In diesen Ausführungen ist das Pauluswort ganz unverkennbar dem Herrn in den Mund gelegt und stimmt insofern zu dem Befund der koptischen Texte. Es ist ein Agraphon, das einem Mißverständnis seinen Ursprung verdankt.

3. Zu Mk 11, 23. 24.

Vor Jahren machte mich Herr Professor Reitzenstein freundlichst auf eine Handschrift der Bibliothèque Nationale aufmerksam, die er damals benutzte. Es ist No. 2316, die auf Fol. 310^{v} bis 313^{v} eine ἑρμη-

[1] Vollmer, Alttest. Zitate bei Paulus 24—27.

[2] Jacoby, Ein neues Evangelienfragment 7 ff. 19.

[3] Rendiconti accad. dei Lincei 1887, sem. II, p. 381 ff.

[4] Vgl. den Text bei Harnack, Text und Unters. N. F. IV: Drei wenig beachtete cyprian. Stücke und die Acta Pauli.

νεία τῶν εὐαγγελίων ἡ [l. ἢ] τῶν παραβολῶν τοῦ εὐαγγελίου enthält. Näheres über die sehr schlecht orthographierte Handschrift gibt Omont.[1]

Unter den zahlreichen Parabeln, die alle allegorisch ausgelegt werden, ist eine Stelle dadurch interessant, daß sie ein Agraphon bietet. Sie lautet: εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν εὑρεθῶσιν ὁμόφρονοι δύο λέγοντες τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβηθι καὶ βλήθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ, ἰδοὺ γέγονεν. τίνες οἱ δύο; ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. τί τὸ ὄρος; ὁ διάβολος. τίς ἡ θάλασσα; αἱ ἁμαρτίαι.

Das Wort findet sich so in keinem Evangelium, ist aber offenbar eine Zusammensetzung aus bekannten Stellen. Der erste Teil erinnert, wenn er auch im Ausdruck abweicht, an Mt 18, 19 πάλιν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσουσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος κτλ. Der zweite Teil dagegen berührt sich in dem μετάβηθι mit Mk 17, 20 μετάβα ἔνθεν, während das βλήθητι aus Mk 11, 23. 24 und Lk 21, 21 bekannt ist. Auch das ἰδοὺ γέγονεν stimmt zu Lk 21, 21 γενήσεται. Da alle übrigen Texte den kanonischen gleich sind und nur dieser eine seine eigentümliche Form hat, so ist nicht wohl anzunehmen, daß der Ausleger aus dem Gedächtnis zitierte und infolgedessen in unserm Wort eine fehlerhafte Niederschrift vorliegt, vielmehr muß er den Text so vorgefunden haben, und es wird sich um irgendeine apokryphe Form desselben handeln.

[1] Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale II 236—237.

Matrix et radix ecclesiae catholicae.

Der Genitivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian.

Von Prof. Dr. **Hugo Koch** in München.

Ep. 48, 3 schreibt Cyprian an Bischof Cornelius von Rom, er habe zu einer Zeit, als man in Afrika sich über die Vorgänge in Rom und über die Rechtmäßigkeit des Cornelius oder des Novatian noch kein Urteil habe bilden können, Romfahrern die Mahnung mitgegeben: ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent.

In meiner vielumstrittenen Studie ‚Cyprian und der römische Primat' 1910 kam ich durch Hervorhebung des Zusammenhangs und Vergleich mit ähnlichen Stellen zum Ergebnis, daß die ‚matrix et radix' nicht etwa die römische Kirche in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche, sondern nur die Gesamtkirche, die ‚ecclesia catholica' selber sein könne. „Nach einem bekannten lateinischen Sprachgebrauch" fügte ich einfach bei, ohne diese Erscheinung, die mir von meinen philologischen Studien her geläufig war, weiter zu belegen oder auf Grammatiken zu verweisen. Der Rezensent meines Buches in der Theol. Litztg. 1910 Nr. 16, Gustav Krüger in Gießen, befragte seinen altphilologischen Kollegen Immisch und erhielt von ihm die Bestätigung meiner sprachlichen Beobachtung. Immisch wies namentlich darauf hin, daß es, wenn man auch heute von Wölfflins berühmter ‚Africitas' abgekommen sei, doch wohl nicht auf Zufall beruhe, wenn sich gerade bei Schriftstellern wie Apulejus, Minucius, Arnobius eine Fülle von Beispielen finde, wo die genitivisch verbundenen Wörter als Identitäten gelten wollten und sollten, wie aviditas desiderii, aetas nostri temporis, irritae pollicitationis cassa nota, silentium taciturnitatis u. a. (Schmalz, latein. Syntax § 65 A 3.) Auch der Rezensent in der Theol. Revue 1910 Nr. 16, Karl Adam in München, stimmt mir in diesem Punkte, wie in manchem andern, zu, mit der Bemerkung, daß der hier gebrauchte appositive Genitiv zwar nicht so häufig sei, wie ich anzunehmen scheine (Kühner, Ausführl. Grammatik der lat. Sprache II, 1. 1878, 307), jedoch den Grundgedanken Cyprians durchaus entspreche. Selbst Joh. Ernst, der

sonst weniger als Adam geneigt ist, meiner Auffassung Konzessionen zu machen, hält die Genitivstellung für kein Hindernis, anzunehmen, daß Cyprian unter der ‚matrix et radix' die ‚catholica ecclesia' selber verstehe. Auch er verweist für diesen Genitivus definitivus oder epexegeticus auf Schmalz, Handbuch d. klass. Altertums II, 2⁴ (München 1910) S. 361, und legt, wie Adam, namentlich auf Ep. 73, 2 Gewicht, wo Cyprian an Jubajan schreibt: Nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus, führt aber auch eine Stelle aus Optatus von Mileve (De schismate Donatist. I, 11) an, wo es von den Schismatikern heißt: Deserta matre catholica impii filii, dum foras exeunt et se separant, ut vos fecistis, a radice matris ecclesiae, invidiae falcibus amputati, errando rebelles abscedunt (Katholik 1912, 1. Heft, S. 11). Zwar will er auch der alten Auffassung, die von Kneller (in der Ztschr. f. kath. Theol. 1911, 674—689) wieder verteidigt wurde, nicht jede Probabilität absprechen, glaubt aber doch, daß die neue Erklärung gute Gründe für sich habe und der herkömmlichen Deutung zum mindesten gleichwertig sei (S. 17).

Bei erneuter Lektüre Cyprians habe ich nun auf seinen Genitivgebrauch besonders geachtet und dabei gefunden, daß seine Schriften von Beispielen für den Genitivus epexegeticus oder explicativus oder definitivus oder appositivus oder wie man ihn heißen will — man könnte ihn auch Genitivus synonymicus oder identitatis nennen — geradezu strotzen. Da diese sprachliche Erscheinung für die Deutung von Ep. 48, 3 und damit für den cyprianischen Kirchenbegriff sehr wichtig ist, möchte ich meine Sammlung hier veröffentlichen, wobei ich jeweils nicht die betreffende Schrift Cyprians, sondern nur Seite und Zeile der Hartelschen Ausgabe zitiere. Übrigens hat, wie ich nachträglich sah, schon Watson in seiner Studie ‚The style and language of St. Cyprian' (Studia Biblica et ecclesiastica, vol. IV, Oxford 1896, 189—324) ähnliche Beobachtungen gemacht (S. 212f. und 230—36).

Bekannt ist die Vorliebe Cyprians, des ehemaligen Rhetors, für Synonyma und Pleonasmen: radix et origo (701, 22. 352, 15), ad caput atque ad originem (421, 4), caput et radicem (779, 19), publico judicio et testimonio (738, 5), salutis et utilitatis (300, 21), episcoporum et sacerdotum (238, 20), antistites et sacerdotes (254, 4), episcopos et praepositos (471, 16 cfr. sacerdos praepositus 470, 5), collegarum et sacerdotum nostrorum (701, 2), dum obtrectatur sacerdotibus, dum episcopis invidetur (423, 12), integritati et continentiae (475, 18), de adultera et fornicaria (805, 19), statutis et legitimis temporibus (292, 12),

concordes atque unanimes (754, 2), adunatus esse et consentire (529, 1), corrumpi et adulterari (786, 15), sibi vindicat et adsumit (667, 21), moderatius et temperantius (542, 1), uberius ac plenius (648, 1), divina praecepta et mandata caelestia (481 5), mandata divina et praecepta caelestia (338, 12 und oft), fama mendax et falsus rumor (601, 7).

Auch wo Cyprian scheinbar die Begriffe durch et-et, vel-vel, nec-nec unterscheidet, sind es nicht selten doch nur Synonyma: vel ignoranter vel simpliciter (701, 16), unus sit et animus et sensus (284, 25), nec unitatem servari posse nec pacem (408, 13), non relinquenda est ecclesiastica disciplina aut sacerdotalis solvenda censura (668, 21).

Aus dieser Vorliebe Cyprians für Häufung synonymer Worte und Wendungen ist auch die bekannte Stelle De unit. c. 3 zu verstehen, wo Häresieen und Schismen darauf zurückgeführt werden: dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur (212, 3). Cyprian meint damit wirklich, wie ich in meiner Studie S. 20f. dargetan habe, nur den in der hl. Schrift zum Ausdruck kommenden Willen Gottes, und es ist verfehlt, etwas anderes dahinter zu suchen.

Nicht selten wird ein synonymer Begriff adjektivisch beigefügt: immortalitas aeterna (15, 5), mitis lenitas (422, 11), generosa nobilitas (583, 14), caenosa vorago (644, 11 = vorago et caenum 824, 21), compendium brevians (35, 10), collecta brevitas (287, 6).

Statt der Verbindung mit ‚et' oder eines synonymen Adjektivs wird aber auch ein synonymes Substantiv im Genitiv beigefügt, wobei von denselben Wörtern bald das eine bald das andere im Genitiv steht. Man beachte folgende Variationen: preces et orationes (272, 10 und oft), petitiones et preces (297, 6), preces orationis (500, 15), oratione communi et concordi prece orantes (501, 7). Morbida valetudo (355, 26), morbi valetudo (301, 8). Superbo tumore (240, 23. 472, 1), superbiae tumor (730, 6), audaci temeritate (566, 13), temeritatis audacia (226, 11), in praesumptione et audacia (569, 2), temerario furore (588, 11), adrogantiae tumor (643, 14), adrogantiae jactatio (643, 15), stupor vanus (261, 8), tumida et inverecunda jactatio (496, 12), studio praesumptionis et contumaciae (807, 12), exaltatio et inflatio et adrogans ac superba jactatio (669, 9). Turbida et procellosa tempestas (513, 4), tempestas vastitatis (498, 18). Pax et concordia (605, 2), divinam concordiam et dominicam pacem (798, 14), concordia pacis (217, 23. 220, 17), concordiae pax (285, 11), conjunctionem pacis (643, 9), unitatis concordiam (229, 19, opp.: zeli discordia 222, 1), concordi unanimitate (608, 6) consensio una et simplex et juncta concordia (497, 15). Acerba duritia

(633, 15), duritiam humanae crudelitatis (655, 5). Stabili firmitate (14, 12), roboris firmitatem (692, 9), immobili robore, inconcussa stabilitate (545, 11. cfr. immota et inconcussa fide stabiles 578, 10), fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas (373, 18). Ultronea voluntate (702, 1), libertatis et potestatis suae arbitrium proprium (436, 5). Sermonum colloquia (200, 13), sermo colloquii (826, 8). Vigor censurae (284, 14), censura vigoris (744, 16).

Diese Genitivverbindung ist nun sehr häufig: divisionis portione (466, 4), paenuriam et necessitatem paupertatis (468, 13), exempli nostri via (499, 7), pressurae conflictatione (500, 23), certaminis proelium (490, 11), pugnae congressione (304, 18), divini ardoris incendio (643, 23), divinae cognitionis examine (665, 6), contra jus divinae dispositionis (757, 6 = contra Dei dispositionem 604, 10, secundum divinam dispositionem 760, 9), divinae dispositionis ordinatione (775, 10), divini praecepti atque evangelii legem (776, 6), divinae indignationis offensa (521, 16), iram divinae indignationis (241, 26 = iram Dei 368, 2 = Dei indignatione 363, 19 = Dei indignantis ira 226, 16), claritatis gloriam (482, 18), mortis exitus (502, 17. 503, 20. 632, 19), fraude erroris (767, 12), amictu vestis (201, 10), tenebrarum nocte (391, 2), venenorum virus (7, 14. 806, 11), actus conversatio (618, 23), lapsus ruinae (721, 17), senium vetustatis (5, 10. 15, 26), magisteria humanae institutionis (227, 6), nova traditio sacrilegae institutionis (592, 19).

Manchmal wird ein synonymer Begriff im Genitiv des Gerundiums beigefügt: concupiscendi libido (194, 11), ambigendi scrupulus (602, 14), introeundi aditus (479, 11).

Es gibt auch Fälle, wo das nomen regens den weiteren, das nomen rectum den engeren Begriff bildet: hospitium carceris (494, 2. 577, 22), carcerum claustra (828, 8), custodia carceris (582, 15), subsidium cibi (283, 10), quantitas numeri (338, 7), conviciorum probra (402, 9), contumeliarum ludibria (402, 10).

Gerne wird auch zum nomen rectum ein dem nomen regens synonymes Adjektiv oder Partizipium oder Gerundium gefügt: loci altioris celsitate (583, 25), portionem ruptae fraternitatis (591, 24), mendacio captivae pacis (592, 5), philosophiae durioris praesumptione (635, 10), frustrandae fraternitatis irrisio (646, 8), mobilis atque inconstantis animi levitate (684, 5), inquietantis saeculi turbinibus (14, 25), fluctuantis mundi turbinibus (412, 17), malorum infectantium turbinibus (312, 25), implicantis mundi laqueis (15, 4), consentientis populi corpus unum (230, 15), exuberantium fluctuum largitate (282, 4), delicatae mentis ignavia (297, 13), voluptatum frustrantium vanitate (390, 23), medellam

prosperandae valetudinis (431, 19), remedium curae medentis (424, 25), fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fovendi cordis, gubernacula dirigendi itineris (267, 2).

Die Synonymität kann auch in der Verbindung von Nomen bzw. Adjectivum und Verbum liegen: origo coepit (542, 12), origo surrexit (808, 17), exordium proficiscitur (213, 4), originem ab uno incipientem (213, 1), extollit stupor (225, 9), oratio jugis non cesset (430, 17), voluntatum conlidentium divortio separari (215, 8), voce Dei monentis instruuntur (292, 17), exempli sui contestatione demonstrans (288, 15), cubilia cum feminis promiscua jungentes (508, 1).

Endlich pflegt Cyprian auch mehrere, ja sogar alle bisher genannten Formen von Pleonasmen auf einmal zu gebrauchen: improbae temeritatis audaciam (198, 20), desipientium caeca et stulta dementia (362, 7), comminantium tumens et inflata et vana jactatio (668, 12), pro pudore virginalis continentiae suae et pro humilitate ingenitae sibi et custoditae verecundiae (629, 15), aestuantis animi sollicitudo suspensa (624, 22), circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia (210, 2), postulationum precibus est petenda (319, 12), prostitutae vocis venalis audacia (12, 7), infestantis inimici pernicies insidiosa (15, 6), de infestantibus morbis adsidua membrorum et cruenta vexatio (304, 11), insolens adfectatae libertatis audacia et exerti ac seminudi pectoris inverecunda jactantia (398, 15), exundantis copiae largitas (214, 6), imbecillitate humanae mediocritatis invalidus (689, 3), transpunctae mentis alienatione dementes (761, 17), praepropera festinatione temerarius (250, 3), quos adrogantiae et superbiae suae tumor inflat (629, 12), praedixit Dominus providae vocis hortatu instruens ac docens (297, 18).

Man beachte noch, wie in dem doppelten Pleonasmus 230, 20

fallentis astutiae calliditate decepti

der erste Begriff dem letzten, der zweite dem dritten entspricht.

So kommt es schließlich zu Häufungen, die denselben Begriff vier- bis fünfmal variieren: flammae cremantis ardoribus aduratur (670, 7), hos inter divitias suas trepidos cogitationis incertae sollicitudo discruciat (13, 21), usque ad insaniam mentis excordes dementiae furore quatiuntur (256, 16), quosdam insolenter extollit confessionis suae tumida et inverecunda jactatio (496, 11), adrogantia et stupore superbi tumoris inflatus (617, 21).

Diese Sammlung, die durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, dürfte für unsern Zweck genügen. Sie mußte sich aber

auf Cyprians Vorliebe für Synonymen und Pleonasmen überhaupt erstrecken, weil sich dabei immer wieder ein eigentümlicher Genitivgebrauch bemerklich macht. Das Ergebnis dieser philologischen Studie für ‚matrix et radix ecclesiae catholicae' in Ep. 48, 3 kann nun natürlich nicht das sein, daß auch hier ein solcher Genitiv vorliegen muß, daß also die ‚matrix et radix' die ‚ecclesia catholica' selber sein muß. Aber soviel ist zweifellos geworden, daß eine solche Erklärung an sich den Sprachgebrauch Cyprians in keiner Weise gegen, sondern ganz und gar für sich hat. Diese Möglichkeit wird aber durch den ganzen Zusammenhang der Stelle und den sonstigen Gebrauch von mater, matrix, radix bei Cyprian zur Notwendigkeit und Gewißheit. Es handelt sich nämlich dort gar nicht um das prinzipielle Verhältnis der römischen Kirche zur Gesamtkirche, sondern um die Frage, wer damals rechtmäßiger, katholischer Bischof von Rom war, Cornelius oder Novatian. Und wo immer Cyprian sonst die genannten Bilder gebraucht, hat er nicht die römische Kirche als solche, sondern die katholische Gesamtkirche im Auge. Zu den in meiner früheren Studie S. 76ff. angeführten Stellen kommt noch als lehrreiches Beispiel Ad Fortunat. c. 11, wo Cyprian die sieben makkabäischen Brüder mit den sieben Gemeinden, die von Paulus Briefe erhielten, und den sieben Kirchen, an die die apokalyptischen Sendschreiben gerichtet sind, in Parallele stellt und sagt: Cum septem liberis plane copulatur et *mater origo et radix*, quae ecclesias septem postmodum peperit *ipsa prima et una* super petram Domini voce fundata (338, 15).

Die katholische Kirche, im Gegensatz zu jeder häretischen oder schismatischen Gemeinschaft, ist dem Bischof von Karthago die fruchtbare Mutter, quae Christo conjuncta et adunata spiritaliter filios generat (Ep. 74, 6. 804, 7), die sponsa Christi, quae facere spiritaliter et generare filios Deo possit (c. 7. 804, 21). Sie muß vorher zur Mutter haben, wer Gott zum Vater haben will (804, 24).

Miszellen.

Note on Matthew I, vs. 16.

In Irenaeus, adv. Haer. III, 17, 1, occurs the following:

Sed et Matthaeus unum et eundem Jesum Christum cognoscens, eam quae est secundum hominem, generationem ejus ex Virgine exponens, sicut promisit Deus David ex fructu ventris ejus excitaturum se aeternum Regem, multo prius Abrahae eandem faciens promissionem, ait: Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham. Dehinc ut liberaret mentem nostram a suspicione quae est circa Joseph, ait: Christi autem generatio sic erat. Cum esset desponsata mater ejus Joseph, priusquam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.

What was the *Suspicio quae est circa Ioseph?*

Stieren in his note remarks:

Ne suspicemur Iesum e concubitu cum Maria proseminatum fuisse.

But none of the usual forms of Mt. 1, 16 authorise such a suspicion. It follows that Irenaeus had such a reading as we find in the old Syriac: —

Jacob begat Joseph. Joseph, to whom was esponsed Mary a Virgin, begat Jesus, who is called Messiah.

In chapters 23—29 of his third book Irenaeus argues that Jesus Christ was born of the virgin Mary *‚non operante in eum Joseph, sed sola Maria cooperante* dispositioni (ch. 27). He is arguing against a party of Christians whom he calls *Ebionei* (ch. 23) who appealed to Matthew's genealogy in proof of the double assertion, that Jesus was begotten by Joseph ex Ioseph generatum (ch. 29) and was so heir to the kingdom of David.

Note how Irenaeus meets their argument. He nowhere asserts that there was no statement in the genealogy (such as the Ebionites relied upon) that Joseph begat Jesus, and so leaves the document to his opponents. His only mode of meeting their appeal to the genealogy, is to argue that if Joseph really was (as they alleged) father of Jesus *(si quidem Ioseph filius fuisset),* then Jesus could not have been king (nec rex esse posset). Whynot? Because, according to the said genealogy, Joseph was son of Joacin and Jechonias. Now Jechonias

and his seed had abdicated (Jechonias autem, et qui ab eo omnes, abdicati sunt a regno), and of Joacim his father God said through Jeremiah (36, 30): There shall be none of his seed sitting on the throne of David. These forfetched refutations of the obvious purport of the genealogy were surely superfluous, if it had ended then as it now ends in our Greek codices. Irenaeus would have answered simply that the document did not assert Jesus to be son of Joseph. If moreover the genealogy had not asserted that Joseph begat Jesus, how could the Ebionites appeal to it in proof that he did. Irenaeus implies throughout that they did so appeal, and his only way of meeting them is to point out that, merely as son of Joseph, Jesus could not claim the kingdom of David.

Thus in this first chapter of Matthew's gospel we can trace three stages of a long controversy about the parentage of Jesus. First stage: the genealogy was constructed to prove, as against recalcitriant Jews, that, as son of Joseph, Jesus was a son of David and heir to the Jewish kingdom, king of the Jews.

Second stage: the legend of the virgin birth arose, and the Ebionites proceeded to argue from the genealogy itself that the legend was false.

Third stage: The verses 17—25 were introduced as a counterblast to the last verse of the genealogy, and at the same time that verse was doctored, to prevent the Ebionites from appealing to it in the future.

F. C. Conybeare.

Zu Mt 11, 12.

In dieser Zeitschrift, Jahrgang XI, S. 247ff., hat W. Brandt zu Mt 11, 12 einige Behauptungen aufgestellt. Erstens: Kein Jude und kein Christ, der den Ausdruck מלכות שמיא noch richtig verstand, kann von dem Gottesreich gesagt haben, daß es Gewalt erleide; die Worte können von Jesus gesprochen sein, aber nur, wenn man das βιάζεται medial nimmt. Zweitens: Der Nachsatz: Und Gewalttätige rauben es, kann nur einen Christ zum Autor haben, der das βιάζεται passivisch verstand.

Der Streit der Exegeten hat sich immer darum gedreht, ob für βιάζεται mediale oder passive Fassung zu bevorzugen sei. Für beiderlei können Gründe angeführt werden, und es scheint fast von einem Geschmacksurteil bedingt, ob man sich der einen oder der anderen Auffassung anschließen will. Die Zaghaftigkeit, womit im neuesten Matthäus-Kommentar (E. Klostermann im Handbuch zum Neuen Testa-

ment z. St., S. 233f.), diese Stelle besprochen wird, zeugt am besten für die Sachlage. Die empfindliche Wage des sorgfältigen Beobachters weigert sich den Ausschlag zu geben.

Wie ist nun zum Verständnis zu gelangen? Brandt hat den Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen, indem er die beiden Glieder des Verses voneinander trennt. Das ist aber ein Notbehelf. Dasselbe müssen nun auch die Vertreter der medialen Auffassung tun, wie es Th. Zahn in kategorischer Weise ausdrückt: „daß v. 12a mit v. 12b gleichbedeutend sein müsse, bedarf keiner Widerlegung" (Kommentar[2] z. St., S. 425). Und das ist die Schwäche dieser Auffassung. Mag auch das Mehrgewicht der Belegstellen aus dem Griechischen für mediale Auffassung zeugen, auch die passive Bedeutung des βιάζεται ist gut bezeugt. Außerdem sollte man nie vergessen, daß die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes nicht von griechischem, sondern von jüdischem Gesichtspunkte aus zu verstehen ist.

Wenn nun βιάζεται als Passivum aufzufassen ist, dann ist weiter zu fragen, ob es in tadelndem oder lobendem Sinne gesprochen worden ist. Das erstere ist von B. Weiss (Meyers Kommentar[9] z. St., S. 218f.) und J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2], S. 192ff.) mit besonderer Stärke hervorgehoben worden. Es ist ein Herbeizwingen des Reiches Gottes auf nicht gottgewolltem Wege, und die, welche das tun, sind Gewalttäter und Räuber. Dagegen ist von H. J. Holtzmann (Kurzer Handkommentar[3] z. St., S. 237) und H. H. Wendt (Die Lehre Jesu[2], S. 252) eingewandt worden, daß in unserem Verse nicht nur von Versuchen, Wollen, vergeblichem Bemühen gesprochen werde, daß aber ein tatsächliches Besitzergreifen vom Reiche Gottes auf illegitimem Wege unmöglich sei. Das klingt aber fast wie eine dogmatische Aussage, die noch weiter zu beweisen ist.

Zu dem, was von J. Weiss in dieser Sache angeführt worden ist, habe ich nur eines hinzuzufügen, und zwar einige rabbinische Parallelen,[1] die mich veranlassen, die Behauptungen Brandts zu verneinen. Es ist ein Komplex von Gedanken, die im Anschluß an Cant 2, 7 gebildet, sich in Talmud Babli, Ketubot fol. 111a und in Midrasch Schir-haschirim zu 2, 7 wiederfinden. Um nicht losgerückte Sätze zu bringen, zitiere ich in extenso:

„R. Josse bar R. Chanina hat gesagt: Was bedeuten die drei Schwüre, Cant 2, 7? Der eine, daß Israel nicht mit Gewalt heraufziehen soll (שלא יעלו ישראל בחומה),[1] der andere, daß der Heilige, ge-

[1] Meines Wissens sind sie in diesem Zusammenhang nie früher erwähnt worden.

benedeit sei er, die Israeliten einen Schwur hat leisten lassen, daß sie sich niemals gegen die Völker der Welt empören wollen, und der dritte, daß der Heilige, gebenedeiet sei er, die Völker der Welt einen Schwur hat leisten lassen, daß sie die Israeliten nicht zu sehr bedrücken wollen." b. Ketubot 111a. (Ed. Amsterdam.)

„R. Josse bar Chanina sagte: Es handelt sich hier um zwei Schwüre, einer betrifft die Israeliten, der andere die Völker der Welt, jener vereidet die Israeliten, daß sie sich nicht gegen das Joch der Regierungen auflehnen, und dieser betrifft die Regierungen, daß sie den Israeliten das Joch nicht zu sehr erschweren sollen, denn wenn sie das tun, verursachen sie, daß die messianische Zeit in Unzeit kommt (הן גורמין לקץ לבא שלא בעונתו)."

„R. Chelbo sagte: Vier Schwüre sind hier enthalten, daß nämlich die Israeliten sich gegen die Regierungen nicht empören, nicht gegen die messianische Zeit dringen (ושלא ידחקו על הקץ), ihre Geheimnisse den Völkern der Welt nicht enthüllen, und nicht mit Gewalt aus der Gefangenschaft hinaufziehen sollen (שלא יעלו חומה מן הגולה).[1] Welche Mission hat nun der Messias? Er soll die vertriebenen Israeliten versammeln."

„R. Onja sagte: Die vier Schwüre entsprechen den vier Geschlechtern, welche gegen die messianische Zeit drangen und gefallen sind (שדחקו על הקץ ונכשלו); das eine ist das Geschlecht in den Tagen Amrams, das andere das Geschlecht in den Tagen Jawans, das dritte das Geschlecht in den Tagen Kosebas, und das vierte das Geschlecht in den Tagen des Schutelach, des Ephraimiten." mdr. Schir ha-schirim zu 2, 7. (Ed. Venet.)

Es ist in diesen nachchristlichen Aussagen von Versuchen gesprochen, die messianische Zeit vor dem gottgewollten Termine mit Gewalt herbeizuführen, nach Palästina hinaufzuziehen, um dort des Messiasreichs teilhaft zu werden. Es wird ausdrücklich gesagt, daß menschlicherseits verursacht werden kann, daß die messianische Zeit in Unzeit kommt. Wenn danach das Versammeln der Zerstreuten durch Messias dem selbstgewählten Aufzug nach dem Lande Israel entgegengesetzt wird, wenn ferner von dem Unternehmen Bar Kochbas tadelnd geredet wird — wie die Rabbinen ja immer tun — dann, meine ich, haben wir in diesen Aussagen eine ähnliche Situation wie

[1] Die Bedeutung des Wortes חומה, ‚Mauer' ist aus zwei Aussagen in b. Joma 9b (R. Simon b. Lakisch) und mdr. Schir ha-schirim zu 8, 10 (R. Schela) zu ermitteln: festgeschlossen: einmütig, unwiderstehlich. Der hervorzurufende Effekt ist jedenfalls ein gewaltsamer,

die, welche in Mt 11, 12 vorausgesetzt wird. Der Gedanke, daß das Gottesreich Gewalt erleidet und von Gewalttätern geraubt wird, ist dann von jüdischem Standpunkt aus völlig verständlich. Und die paradoxale Form dieses Gedankens in Mt. 11, 12 ist nicht ein Beweis gegen, sondern für die Authentie dieses Herrenworts.

Lund. H. Scholander.

Zu Mc 14, 28.

Friedrich Spitta hat in seinen „Streitfragen der Geschichte Jesu" eine Auslegung von Mc 14, 28 aufgebracht, wonach Jesus seine bei seinem Tode zerstreute Jüngerherde nach seiner Auferstehung gesammelt aus Jerusalem nach Galiläa führen will, analog dem, wie er an ihrer Spitze (Mc 10, 32) aus Galiläa nach Jerusalem gezogen (S. 74f.). So sehr ich die Richtigkeit dieser Deutung anerkenne, so vermag ich doch nicht der Schlußfolgerung Spittas (a. a. O. u. S. 79) zuzustimmen, daß also auch Marcus von judäischen Erscheinungen des Auferstandenen wisse. Denn Marcus läßt die Engel am leeren Grab dieses Wort Jesu nur zitieren, um durch ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε seinen Sinn nicht nur nicht festzuhalten (S. 75), sondern in sein Gegenteil zu verkehren. So wenig wird der Auferstandene seine zerstreuten Jünger in Jerusalem sammeln, also schon hier ihnen erscheinen, daß sie ihn vielmehr erst in Galiläa sehen sollen. Wie sehr aber das προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν und das ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε dem Marcus ganz dasselbe besagen, beweist der Umstand, daß er zu dem letzteren hinzufügt: καθὼς εἶπεν ὑμῖν, obgleich sich ein derartiges Wort Jesu bei ihm nicht findet. Diesen Fehler hat Matthäus offenbar bemerkt, wenn er das καθὼς εἶπεν vielmehr zum ἠγέρθη stellt und es an der entsprechenden Stelle in ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν wandelt (28, 7).

Aber eine andere, nicht minder wichtige Schlußfolgerung läßt sich meines Erachtens aus dem Wort Mc 14, 28 nach der Auslegung Spittas ziehen, nämlich daß es ein wirkliches Herrnwort ist (die Frage, ob es hier seine richtige Stellung hat, was Spitta bestreitet, ist dafür irrelevant). Denn es setzt eine Vorstellung von der Auferstehung voraus, die nicht die der Evangelisten ist, nämlich die, daß der Auferstandene wie früher weite Reisen gemeinsam mit seinen Jüngern machen wird. In den evangelischen Erzählungen ist trotz aller Nuancen doch die eine grundlegende Vorstellung immer dieselbe, daß der Auferstandene, ohne an den Raum gebunden zu sein, plötzlich erscheint und

ebenso plötzlich wieder verschwindet. Auch bei den Emmausjüngern ist es nicht anders, wenngleich er hier eine kurze Strecke Weges mit ihnen wandert. Daß aber hinter der Vorstellung der Evangelisten jene andere (robustere) als die ursprüngliche der ersten Zeugen der Erscheinung Jesu als des Auferstandenen liegt, das anzunehmen haben wir keinerlei Anlaß. Wohl aber ließe sich verstehen, daß Jesus selber den Zustand, in welchem er sich nach seiner Auferstehung befinden würde, wenn er diese weissagte, anders vorgestellt hat, als die Jünger nach dem Ostererlebnis und die Evangelisten. Er werde trotz des unmittelbar bevorstehenden Untergangs infolge göttlichen Eingreifens sich alsbald wieder in einem Zustand befinden, in welchem er seine Jünger unversehrt (zum Siege seiner Sache) werde in die Heimat zurückführen können, wie er sie jetzt (zur Katastrophe) von dort nach Jerusalem geführt. Da niemand Jesu ein Wort angedichtet haben kann, das nur ungefähr der Erfüllung entsprach, so hat demnach Jesus nicht nur seine Auferstehung vorausgesagt, sondern diese ganz bestimmte Vorstellung über die Art seines aus ihr resultierenden Zustandes geäußert.

Ferner aber würde Marcus auch nicht den Engeln dieses Wort Jesu in den Mund gelegt haben, um es sofort durch das Weitere in sein Gegenteil zu verkehren, wie es der Erfüllung entsprach, wenn es ihm nicht auch als Engelbotschaft überliefert gewesen wäre. Er muß das προάγει ὑμᾶς in dem ganz abgeblaßten Sinn genommen haben, daß zunächst sich der Auferstandene unsichtbar nach Galiläa begeben werde, um von den hierauf dorthin gewanderten Jüngern und Frauen gesehen werden zu können. Seine eigene Vorstellung aber war doch wohl die, daß der Auferstandene aus der unsichtbaren Welt her ebensogut in Galiläa wie in Jerusalem erscheinen konnte, und es eines besondern Sichhinbegebens dorthin für ihn gar nicht bedurfte. Bezeichnend ist, wie Matthäus bei der Wiederholung der Engelbotschaft durch den Mund des Auferstandenen (28, 10) nur den 2. Satz unverändert läßt, für προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν aber ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (also ohne ihn!) einsetzt. Ähnlich würde Marcus auch die Engelbotschaft gestaltet haben, wenn er nicht an ein überliefertes Wort gebunden gewesen wäre. — Auch bei Matthäus sagt Jesus vor seinem Tode, daß er nach seiner Auferstehung die Jünger (aus Jerusalem) nach Galiläa anführen werde (26,32). Der Auferstandene aber sagt, die Jünger möchten nach Galiläa gehen, und (erst) dort würden sie ihn sehen. Durch die Engelbotschaft wird dieses Disparate miteinander verklammert.

Dorpat, 21. Januar 1912. K. Graß.

13. 5. 1912.

Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament.

Von Lic. **Rudolf Bultmann** in Marburg.

III. Epiktets Religiosität und das Neue Testament.

Ich habe bisher absichtlich vermieden, neutestamentliche Analogien anzuführen. Aber längst mögen uns solche in den Sinn gekommen sein: der Gedanke der Gotteskindschaft, der Gedanke an Gott den Vater, der für die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel sorgt, wieviel mehr für seine Kinder (Mt 6, 25—31 cf. Epikt. Diss. I 9, 7ff. 19; 16, 3; III 26, 27 ff.). Der Gedanke der Gotteskindschaft als verpflichtendes Motiv: ihr sollt sein wie euer Vater im Himmel (Lc 6, 36; Mt 5, 48 cf. Epikt. Diss. II 14, 13). Die ungeteilte Hingabe an seinen Dienst (Mt 6, 24 cf. Epikt. Diss. IV 10, 25; Ench. 29, 7), die Durchdringung des ganzen Lebens in allen Kleinigkeiten mit dem Gehorsam gegen Gott: ihr eßt oder ihr trinkt, oder was ihr tut, tut alles zu Gottes Ehre (I Kor 10, 31 cf. Epikt. Diss. I 4, 20; 13, 1f.) Das Gottvertrauen, das sprechen kann: es geschehe, wie Gott es will (Mc 14, 36 cf. Epikt. Diss. I 1, 17). Die Gottesgemeinschaft, die den Menschen emporhebt über die Welt, ihn freimacht von Sorgen und Begehren, von Schmerz und Todesfurcht (Rom 8, 31—39; I Kor 7, 17—22 cf. Epikt. Diss. I 11, 33; 18, 21—23; III 3, 18; Mt 10, 28 cf. Epikt. Diss. III 13, 17); die ihn sprechen läßt: ich vermag zu hungern und satt zu sein; ich vermag Überfluß zu tragen wie Mangel (Phil 4, 11f. cf. Epikt. Diss. II 16, 42). Aber wir wollen nicht bei flüchtigen Eindrücken stehen bleiben, sondern genauer den Charakter dieser der neutestamentlichen scheinbar so verwandten Religiosität prüfen und am NT messen.

Wir untersuchen genauer die beiden Gedanken der Gotteskindschaft oder Gottesverwandtschaft und der göttlichen Vorsehung.

1. Der Gedanke der Gottesverwandtschaft.

Ich formuliere gleich den Gegensatz scharf: Die Gottesgemeinschaft, von der Epiktet redet, ist doch keine persönliche Gemeinschaft der menschlichen Seele mit dem persönlichen Gott. Es ist nicht so,

daß der ewige, heilige Gott sich aus Gnade zum Menschen neigte, sich ihm offenbarte, ihn in seine Gemeinschaft hinaufzöge.

Vielmehr ist die Gottesgemeinschaft eine in der Natur des Menschen angelegte. Der Mensch braucht sich nur zu besinnen, was ihn vom Tier unterscheidet, und er weiß, was ihn mit Gott verbindet. Gottes Macht ist nichts Neues, das in sein Leben tritt, Gottes Vaterschaft nichts Wunderbares, das ihm offenbart werden müßte, vor dem er sich in Demut beugte; er steht nicht vor Gott mit offenem Kindessinn, sich vertrauensvoll das Beste, sich alles schenken zu lassen. Sondern Gottes Gaben sind etwas Natürliches, Selbstverständliches. οὐκ ἔχομεν φύσει τι πιστόν, φύσει στερκτικόν, φύσει ὠφελητικόν, ἀλλήλων φύσει ἀνεκτικόν (Epikt. Diss. II 10, 23).

So fehlen in der Vorstellung der Gottesverwandtschaft die Begriffe Gnade und Offenbarung; es fehlen auf seiten des Menschen die eigentlichsten Tugenden religiösen Empfindens: Demut und Kindessinn.

Es ist also leicht zu sehen, daß der Gottesbegriff Epiktets nichts weiter ist als eine Personifizierung der höchsten Gedankeninhalte, die der Mensch fähig ist zu erzeugen, der sittlichen Gedanken. Sie nennt er Gott. Und Epiktets Wort: du trägst Gott in dir, bedeutet nichts weiter, als daß den höchsten Gedanken, deren der Mensch aus sittlicher Energie fähig ist, der höchste Name, den er kennt, gegeben wird. Du sollst sein wie Gott, treu wie er, gütig wie er, edel wie er! — Woher kennt Epiktet diesen treuen, gütigen Gott? Das kann er nicht sagen; denn er hat Gottes Bild selbst geschaffen mit den Gedanken, denen er sich als sittlicher Mensch verpflichtet weiß. Die Motive, die zu dieser Personifikation geführt haben, liegen in der pädagogischen Aufgabe des Epiktet. Die sittlichen Ermahnungen erhalten Farbe und Wärme, wenn sie als Forderungen einer höheren, persönlichen Macht an den Menschen herantreten.

Doch nicht allein! etwas mehr noch liegt zugrunde: es kommt in ihnen zum Ausdruck, daß die sittlichen Gedanken etwas über das zufällige Individuum Hinausragendes sind. Und in diesem Bewußtsein mag das Individuum auch Trost und Halt finden.[1] Darin beruht das Recht solcher Gottesverkündigung. Aber neutestamentlicher Gottesglaube ist das nicht. Und die Unabhängigkeit von Gott auch in dem Punkte zu behaupten, in dem der tiefste und wertvollste Kern unseres Wesens liegt, ist nach dem Maßstab des Paulus vollendete Gottlosig-

[1] cf. Diss. III 22, 2 für den Ernst dieses Gottesglaubens: ὁ δίχα θεοῦ τηλικούτῳ πράγματι ἐπιβαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι ...

keit. Das Bekenntnis des religiösen Gottesglaubens lautet: „Aus Gottes Gnade bin ich, was ich bin." (Epikt. Diss. I 6, 40 s. S. 106 f., cf. I Kor 15, 9 f.; II Kor 12, 9 f.)

2. Der Vorsehungsglaube.

Der Vorsehungsglaube Epiktets enthält, wenn wir ihn scharf prüfen, zwei Elemente: 1. Sein einer Bestandteil ist der teleologisch gefärbte stoische Determinismus: alles geschieht nach ewigen, unabänderlichen, zweckmäßigen Gesetzen. 2. Sodann kommt in ihm zum Ausdruck das Bewußtsein von der Selbständigkeit der sittlichen Gedanken. Das Bewußtsein, daß natürliches Geschehen und sittliches Handeln, bzw. Wollen, prinzipiell und qualitativ etwas Verschiedenes sind, daß das sittliche Wollen unter allen Umständen möglich, unabhängig von der Natur ist.[1]

Das Gottvertrauen und die Weltüberwindung, die Epiktet in Worten wirklicher Wärme zu schildern weiß, ist nichts Geschenktes, sondern beruht auf dem eigenen Willensentschluß. Dieser geht hervor: einerseits aus der Einsicht, daß das natürliche Geschehen ein gesetzmäßiges ist;[2] andrerseits aus der Einsicht, daß die sittliche Qualität vom natürlichen Geschehen unabhängig ist. So kann Epiktet mahnen (Medea ist angeredet):

μὴ θέλε τὸν ἄνδρα καὶ οὐδὲν ὧν θέλεις οὐ γίνεται·
μὴ θέλε αὐτὸν ἐξ ἅπαντός σοι συνοικεῖν,
μὴ θέλε μένειν ἐν Κορίνθῳ,
καὶ ἁπλῶς μηδὲν ἄλλο θέλε ἢ ἃ θεὸς θέλει.
καὶ τίς σε κωλύσει; τίς ἀναγκάσει;
οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία. (Diss. II 17, 22.)

Dasselbe geht aus dem Selbstruhm des Kynikers hervor:

ἐγὼ δ' οὐπώποτε οὐδὲ θέλων ἐκωλύθην
οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων.
καὶ πῶς τοῦτο δυνατόν;
προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ.
θέλει μ' ἐκεῖνος πυρέσσειν, κἀγὼ θέλω·

[1] Man kann deshalb, scheint mir, bei beiden Gedanken: Gottes- und Vorsehungsglaube — die vom Standpunkt des strengen Stoizismus aus eine Inkonsequenz sind — konstatieren, daß sich in ihnen der Fehler im Ansatzpunkte der stoischen Ethik rächt. Denn beides sind Versuche, die Selbständigkeit der sittlichen Gedanken nachträglich zum Ausdruck zu bringen.

[2] So stark, daß Gott selbst gebunden ist (Diss. I 1, 10 ff.). Also ist Epiktets Gottesglaube nicht idealistische Weltüberwindung und ist seine Frömmigkeit im Grunde kein Optimismus, wie Bonhöffer behauptet (Epiktet u. d. NT 347. 349 ff.).

θέλει ὁρμᾶν ἐπί τι, κἀγὼ θέλω·
θέλει ὀρέγεσθαι, κἀγὼ θέλω·
θέλει με τυχεῖν τινος, κἀγὼ βούλομαι·
οὐ θέλει, οὐ βούλομαι.

τίς ἔτι με κωλῦσαι δύναται παρὰ τὸ ἐμοὶ φαινόμενον ἢ ἀναγκάσαι; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία (Diss. IV 1, 89 f.).

Das ist alles nur um die Gefühlsnuance, dem Gedanken nach aber gar nicht verschieden von Senecas kalten Reflexionen: de prov. 5, 6: nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere (nach Demetrius; s. S. 108 u. S. 110).

Die Fügung in das Schicksal ist also nur in der Einsicht begründet, daß an dem Gang des Geschehens doch nichts zu ändern ist, und daß es also das einzig Mögliche ist, sich ihm zu fügen, zumal es die innere Freiheit nicht berühren kann. Die Plattheit und Irreligiosität dieses Gedankens kommt manchmal erschreckend zum Ausdruck, wenn die Begriffe εὐσεβές und συμφέρον wechselnd gebraucht werden: τὸ σύνολον ἐκείνου μεμνῆσθαι ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ᾖ τὸ εὐσεβὲς καὶ συμφέρον, οὐ δύναται σωθῆναι τὸ εὐσεβὲς ἔν τινι (Diss. I 27, 14 cf. II 22, 15 ff.; IV 7, 9—11).

Ja, weil die beiden im Vorsehungsglauben scheinbar vereinigten Vorstellungen sich in Wahrheit so fremd sind, neutralisiert der eine — der Determinismus — den anderen — die Selbständigkeit des Sittlichen — so sehr, daß sogar der ethische Gottesbegriff, den wir bisher anerkennen mußten, tödlich verletzt wird. Der Satz, daß der Diener Gottes frei sei, ist hier im Grunde nur eine Phrase. Denn die Freiheit besteht gar nicht in der freien Willensbetätigung, sondern im Verzicht auf Willensbetätigung. Der Mensch ist nicht frei, so daß er die Natur beherrschen und gestalten könnte, sondern nur insofern, als er sich von ihr abschließt, von ihr nicht berührt wird. Daß nichts geschieht, als was der Fromme will, wird zur sophistischen Phrase, denn er kann immer nur nachträglich wollen, was schon geschehen ist, und sich vorher höchstens vornehmen, dies zu tun.[1]

Wie weit ist diese Resignation, die sich unter dem Namen des Vorsehungsglaubens verbirgt, vom neutestamentlichen Vorsehungsglauben entfernt![2]

---

[1] Daher die alberne Prahlerei Sen. de prov. 5, 5.

[2] Das Wort πρόνοια fehlt im NT im technischen Sinn; aber es kommt hier nur auf die Sache an. Es liegt in der Natur unserer Aufgabe, Seiten der neutestamentlichen Frömmigkeit zu charakterisieren, die sich im NT selbst nicht in deutlicher Formulierung finden, weil den Schriftstellern des NT andere Antithesen vorlagen. Es

Der entscheidende Unterschied ist der: Epiktet kennt nicht den lebendigen Gott, d. h. den Gott, der Natur und Geschichte nach seinen Zwecken lenkt, dessen Leitung der Völker wie des Einzelnen Erziehungsarbeit ist. Er kann ihn deshalb nicht kennen, weil ihm der Begriff der Offenbarung fehlt. So bleibt die Behauptung leer, daß alles nach Gottes Willen geschieht. Denn Epiktet weiß nur, was geschieht, nicht aber, was Gottes Wille ist. Gottes Willen wird nicht aus seiner Offenbarung erkannt, so daß danach das unverständliche Geschehen gedeutet würde. Vielmehr steht von vornherein fest, daß das Geschehen verständlich ist. Es ist ja gar kein Ziel da, zu dem das Geschehen führen sollte. Die Natur soll nicht zu etwas dienen; vielmehr will Gott eben nichts anderes, als was in der Natur geschieht. Und so fehlt auch eigentlich das Recht, zu sagen, das Geschehen sei gut. Das ist nur durch eine Begriffsvertauschung möglich: Gut ist das sittliche Verhalten; da dies aber unter allen Umständen möglich ist, so werden — aus pädagogischen Motiven, wenn auch unbewußt — alle Umstände als gut bezeichnet.

Wir wollen nicht ungerecht sein. Der Vorsehungsglaube Epiktets ist nicht nur ein Begriff, der aus zwei sich bedrängenden Gedankengebilden zusammengeschweißt ist; er enthält auch ein anderes wirklich religiöses Moment: ein Stimmungsmoment.

Wir sprachen von der stimmungsmäßigen Hingabe an das Universum S. 106—108; sie ist Gefühl, religiöses Gefühl, das den bloßen Gedanken überflügelt. Die Anschauung des Universums mit seiner wundervollen Ordnung, die Sonne, die mit warmem Strahl tausendfältiges Leben weckt, das sinnvolle Wachsen und Entwickeln der Pflanzenwelt, das kraftvolle und unbewußt zweckvolle Regen der Tiere, das gedankenlos fröhliche Spielen der Kinder, die regsame Arbeit des Landmanns auf dem Acker, der Blick auf das von Segeln belebte weite Meer: all das in seiner Pracht und Mannigfaltigkeit und Ordnung zwingt den Beschauer zur Bewunderung und zum begeisterten Preis dessen, der das alles geschaffen hat, und der den Menschen wie zu einem Feste eingeladen hat, alles zu beschauen, sich seiner zu freuen und seiner Ordnung nachzudenken. Offener Sinn für alles Schöne, fröhliche Bewunderung und anbetende Dankbarkeit: es sind die Tugenden des Pantheismus, er ist im Grunde die Religion Epiktets. Es ist keine Phrase, wenn Epiktet mit Anbetung und Dank einst diese

kommt aber nur darauf an, daß wir den Lebensmittelpunkt der neutestamentlichen Frömmigkeit erfassen und von da aus fühlen, wie sie auf die hier vorliegenden Antithesen reagieren muß.

Welt verlassen will. Und sein Glaube erweist sich in Wahrheit kräftig in ihm. Wovon seine doktrinären Gedanken über Gott und Vorsehung nicht überzeugen, das beweist die stets gleiche Heiterkeit und Sicherheit seiner Persönlichkeit: er hat Religion.

Aber das muß uns zum Schluß doch noch einmal deutlich sein: die Religion des NT ist das nicht. Es ist wohl, wenn auch beschränkt, ein sittlicher Idealismus, wohl pantheistische Stimmungsreligion, aber keine Religion der Erlösung und des Enthusiasmus, keine Religion, die wirklich den Menschen heraushöbe aus der Gesetzlichkeit, ihn Gott erleben ließe, ihn frei machte.[1] Der Vorsehungsglaube sagt nicht, daß Gott mit dem Individuum einen besonderen Weg vorhabe, so daß ihm alles zum besten dienen müsse.[2]

IV. Der Zentralpunkt der Differenz.

Mit den letzten Worten ist der Zentralpunkt der Differenz zwischen Epiktet und dem NT berührt. Wir dürfen nicht bei der Differenz von Begriffen, Vorstellungen, Vorstellungskomplexen stehen bleiben, wenn wir der geschichtlichen Situation auf den Grund sehen wollen, sondern wir müssen nachzufühlen suchen, was diese Vorstellungen hervorgetrieben hat. Freilich kann und darf der Historiker in dem Bilde, das er mit seiner Wissenschaft zu entwerfen hat, keine supranaturalen Größen brauchen, und der Gedanke der Offenbarung ist kein Faktor, mit dem er rechnen darf. Aber das letzte, was seiner Analyse zugänglich ist, ist das Individuum, die menschliche Psyche. Gelingt es ihm, die geschichtlichen Gebilde, die in Vorstellungen oder Institutionen bestehen mögen, als erwachsen aus menschlichem Seelengrunde zu begreifen, so hat er seine letzte Aufgabe, die Psychologie der Geschichte zu analysieren, erfüllt.

So hat sich denn auch uns jetzt die Frage aufgedrängt: liegt nicht der tiefe Unterschied der beiden Typen, die wir zu charakterisieren versuchten, daran, daß hier und dort ein ganz verschiedenes Individualitätsgefühl leitend ist, ein ganz verschiedenes Persönlichkeitsbewußtsein?

Schon beim Begriff der Freiheit — mein bisheriges Schweigen darüber muß verwundert haben — zeigt es sich, daß es sich im NT um eine Freiheit handelt, von der bei Epiktet nie die Rede ist: die

[1] Also ist auch keine Verbindung von Religion und Moral vorhanden, wie Bonhöffer a. a. O. 345 f. behauptet.

[2] Im Gegenteil! cf. Epikt. Diss. I 1, 18 ff.; 12, 24—26. — Hier liegt auch der Grund, warum Epiktet die Überwindung des Todes durch die Hoffnung auf die Ewigkeit des Individuums nicht kennt.

Freiheit von Sünde und Schuld. Um das deutlicher zu erkennen, blicken wir noch einmal auf den negativen Charakter der stoischen Ethik zurück!

Das positive sittliche Ideal stellt eine unendliche Aufgabe. Jedes erreichte Ziel weist über sich hinaus; jede erfüllte Forderung birgt eine neue in sich. Das negative sittliche Ideal ist ein abgeschlossenes. Dort ist ein Ende prinzipiell nie erreichbar; hier ist es prinzipiell erreichbar. Dort besteht die sittliche Vollkommenheit in ewiger Lebendigkeit, hier in naturhafter Ruhe; der Mensch soll hier nicht eigentlich etwas werden, sondern sich in seinem Sein abschließen, nicht aus den περιστάσεις etwas machen, sie innerlich verarbeiten, durch sie wachsen, sondern sich gegen sie abschließen.

So ist es denn für die Stoa ein prinzipiell selbstverständlicher Gedanke, daß die Vollkommenheit erreichbar ist, und daß die sittliche Qualität zur unverlierbaren Natur wird.[1] Der Weise ist auch im Schlaf und sogar im Rausch tugendhaft (Epikt. Diss. II 17, 33).

Freilich, die strenge Theorie der Stoa ist schon durch die Rolle des προκόπτων durchbrochen. Und gerade Epiktet als Erzieher der Jugend weiß sehr wohl, daß der Weg zur Tugend kein leichter ist. Mit Bescheidenheit soll man den Anfang machen (Diss. II 11, 1 ff.; 17, 1 f.; III 14, 8; 23, 16 f.), mit Bedacht und ohne Überhebung fortfahren (Diss. II 1, 34 ff.). Man erreicht das Ziel nicht an einem Tage; lange ἄσκησις gehört dazu (Diss. II 18; III 25; IV 12). στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἑκάστου καὶ αὕτη μακρὰ καὶ ποικίλη (Diss. III 24, 34). Üben muß man wie ein Athlet, ringen wie ein Schiffer gegen Meer und Wind (Diss. IV 9; III 25; 15). Von Stufe zu Stufe muß es gehen: δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ (Diss. III 21, 3). Es gilt zu kämpfen gegen die natürliche Schwäche und Gewohnheit, gegen Halbheit und Rückfälle, gegen Eitelkeit und Selbstbetrug (Diss. II 9, 13 ff.; II 18; IV 2; 3, 5 f.; I 8; 21; III 12, 16 f.; 14, 4 ff.; 23, 16; 24, 118). Vom Erwachen des Morgens an richtet der Strebende den Blick auf die göttlichen Gebote (Diss. I 4, 20), und am Abend spricht er:

πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐ τετέλεσται;

(Diss. III 10, 1—3 nach den χρυσᾶ ἔπη des Pythagoras).

Wiederholt findet sich bei Epiktet die Mahnung, zu wachen und zu beten (Diss. IV 1, 176; 3, 7), und er empfiehlt den Rat des Platon: Geh' zum Tempel der Schutzgötter als Bittflehender! (Diss. II 18, 20).

[1] Epiktet nennt Vollkommene: Sokrates und Diogenes. Diss. IV 1, 152 f.; 159 f.; I 2, 33; III 22 pass.; Ench. 15; 51, 3. Und cf. II 19, 33: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐνδεχόμενον καὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν.

Im Gebet soll man die Götter um Hilfe bitten: μέγας ὁ ἀγών ἐστι, θεῖον τὸ ἔργον, ὑπὲρ βασιλείας, ὑπὲρ ἐλευθερίας, ὑπὲρ εὐροίας, ὑπὲρ ἀταραξίας. τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην ὡς τοὺς Διοσκόρους ἐν χειμῶνι οἱ πλέοντες (Diss. II 18, 28 f.; cf. II 16, 46; III 21, 12).

Aber um so charakteristischer ist es, daß Epiktet den Begriff der Schuld nicht kennt. Statt von Schuld redet er nur von Irrtum und Schwäche. Die Unweisen gehen in die Irre. Sie suchen das Wesen des Guten und Bösen da, wo es nicht ist, und wo es ist, da begehren sie es nicht (Diss. III 22, 23). Der kynische Prediger soll nicht etwa zur Buße rufen, oder Gnade und Vergebung verkünden, sondern zur Besinnung rufen, den wahren Weg weisen und durch geschickte Rede die Toren vom Irrtum überzeugen (Diss. III 22). Was ist das Wesen der Sünde, τὸ ἴδιον τοῦ ἁμαρτήματος? der Irrtum! Wie ist es mit dem Zwiespalt, der μάχη, in seinem Innern bestellt? ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ. Ein solches Wort beleuchtet scharf den Gegensatz, um den es sich handelt. In der Formulierung gleicht es fast vollständig dem berühmten Pauluswort: οὐ γάρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ, und οὐ γάρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω (Rom 7, 15. 19). Aber bei Epiktet ist es ein blindes Irren, bei Paulus ein vergebliches Ringen nach dem als gut Erkannten. Bei Epiktet ist es eine μάχη, die der Mensch nicht kennt, bei Paulus ein innerer Kampf, dessen der Mensch sich schmerzlich bewußt ist. Bei Epiktet ist der Grund das Nichtbesserwissen, der Irrtum, bei Paulus das Unvermögen des besseren Ich, über das Schlechte und Gemeine Herr zu werden. Und während Paulus mit dem verzweifelten Ausruf endet: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται . . .; ist die Lösung bei Epiktet einfach: δεῖξον μάχην καὶ ἀποστήσεται (Diss. II 26; cf. I 17, 14; 18, 4; II 22, 36).[1]

Der Intellektualismus der Ethik ist es also, der den Epiktet vom NT unterscheidet. Der Intellektualismus, der auf einer einseitigen Auffassung des individuellen Lebens beruht. Der im individuellen Leben nicht den Kampf der Trieb- und Willensmächte erblickt, der im Individuum nicht die Seele erblickt, die sich zu eigenem Leben herausentwickelt aus dem Chaos, der im Individuum nicht das Geheimnis, das eigenartige Einzelwesen erblickt, sondern nur das λογικὸν ζῷον (cf. vor allem Diss. II 26, 7), d. h. der die Aufgabe des Individuums

[1] Selten taucht bei Epiktet ein Gefühl auf, in dem der Unterschied intellektueller und moralischer Erkenntnis sich regt. Zwar ist nie vom Bewußtsein der Reue die Rede, aber doch vom ἐντρεπτικόν und αἰδήμον (Diss. I 5).

in der Herausarbeitung der allgemeinen Züge, des Logos, erblickt mit Abstreifung des individuell Persönlichen.[1]

Indem der Mensch an diesem Logos teilnimmt, oder vielmehr das Wesentliche in ihm dieser Logos ist, steht er in unmittelbarem Wesenszusammenhange mit dem im All wirkenden Logos. Der Logos im Menschen ist von Natur: Gott (Epikt. Diss. I 12, 26). ἴcην ἔχειc δύναμιν τῷ Διΐ (Diss. I 14, 11; cf. II 17, 33; IV 1, 82. 90). Das Allgemeine, Unpersönliche im menschlichen Wesen macht sich mit gesetzmäßiger Wucht geltend; der Logos setzt sich durch. ἴcθι γάρ, ὅτι οὐδέν ἐcτιν εὐαγωγότερον ἀνθρωπίνης ψυχῆc. θελῆcαι δεῖ καὶ γέγονεν. διόρθωται (Diss. IV 9, 11 ff. 16). Da braucht es keine Gnade, keine Erlösung.[2] Das Individuum hat keine Geschichte, in der es sich entwickelt, in der es wird, keine Geschichte, die durch einen Bruch hindurchgeht, die eigentlich Neues bringt.[3]

Und wie im Kleinen, so gibt es auch im Großen natürlich keine Heilsgeschichte. Irrtum und Wahrheit waren jederzeit möglich, und der vernünftige Mensch konnte stets die Wahrheit erkennen und wählen. So war es von jeher. Etwas Neues ist nie gekommen. Wie es keine Geschichte des Individuums gibt, so auch keine Geschichte der Menschheit. Und damit fehlt die für die neutestamentliche Religion charakteristische Stimmung des Enthusiasmus: das Bewußtsein, am Ende des Alten zu stehen, die Kräfte einer neuen Zeit in sich zu spüren, einen gottgeschenkten Reichtum zu besitzen, der keinem Denken und Verstehen zugänglich ist, der sich immer großartiger entfalten muß von Herrlichkeit zu Herrlichkeit: alles Äußerungen des Bewußtseins der zum Eigenleben erwachten Persönlichkeit.

Von hier aus wird uns rückblickend noch einmal der unreligiöse Charakter des Vorsehungs- und Gottesglaubens deutlich: der Vorsehungsglaube kann hier nicht eine göttliche Lenkung der Geschichte

---

[1] Die umgekehrte Schätzung des Individuums ist im NT freilich nirgends deutlich formuliert, wozu denn auch nirgends ein Anlaß vorlag. Aber jeder, der das NT kennt, weiß, daß diese Wertung der menschlichen Seele all seinem religiösen Verlangen und seinem religiösen Erfüllungsbewußtsein zugrunde liegt; s. auch unten.

[2] cf. das oben zitierte Wort Diss. II 19, 33: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐνδεχόμενον καὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν.

[3] Der Gedanke der Strafe Gottes bedeutet bei Epiktet die immanente Folge des Verkehrten, bzw. die Verkehrtheit selbst (Diss. II 10, 19; III 18, 5; 24, 42 f.; IV 1, 119 f.; fragm. 13). Völlig fehlt freilich der Gedanke der Erziehung durch das Übel nicht: εἰ ἄρ' ἐξαπατηθέντα τινὰ ἔδει μαθεῖν, ὅτι τῶν ἐκτὸc ἀπροαιρέτων οὐδέν ἐcτι πρὸc ἡμᾶc, ἐγὼ μὲν ἤθελον τὴν ἀπάτην ταύτην, ἐξ ἧc ἤμελλον εὐρόως καὶ ἀταράχως βιώcεcθαι (Diss. I 4, 27; cf. 6, 33 f.).

bedeuten, er bedeutet als Glaube an den Logos im Geschehen nur die ewige Gleichheit des Geschehens. Und deutlich fällt ein Licht auf die Eigenart des Gedankens der Gottesgemeinschaft: Er bedeutet nicht persönliche Gemeinschaft, denn Gott und die menschliche Seele haben keine Geschichte miteinander. Es fehlt das Gefühl für den Abstand der Seele von Gott, es fehlt das Gefühl für die Heiligkeit Gottes und das Gefühl der Demut. Und was Gnade und Erlösung heißt, muß unbekannt bleiben.

Zwar ist Epiktet weit entfernt von den eitlen Phrasen Senecas: „Was braucht es Gebete? macht euch selbst glücklich! Es wäre töricht, um eine Weisheit zu beten, die ihr von euch selbst erlangen könnt" (ep. 31, 5; 41, 1; anders freilich 10, 5). Oder von den forcierten Vergleichen des Menschen mit Gott: sapiens excepta mortalitate similis deo (de const. 8, 2). Deus beneficio naturae non timet, sapiens suo (ep. 53, 12). Hoc est quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra (prov. 6, 5). Jupiter uti illis non potest, sapiens non vult (ep. 73, 13).

Es ist ein bescheidener Stolz, dessen Epiktet sich rühmt: ἔτι τὴν ἀcθένειαν τὴν ἐμαυτοῦ φοβοῦμαι (cf. Diss. II 8, 24—29). Er kennt seine Schwächen (Diss. IV 1, 151; I 10, 7 f.; II 19, 33 f.; cf. I 2, 36 f.). Und kennt er nicht das Gebet um Vergebung, so kennt er doch die Bitte um göttlichen Beistand im Kampf (s. S. 183 f.). Und er muß schließlich doch gestehen: τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸc τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάcθαι διηνεκῶc (Diss. IV 12, 19).

Die charakteristische Wertung der Persönlichkeit zeigt sich nicht nur in der Selbstbeurteilung, sondern auch in der Wertung des anderen.

Eine religiöse Würdigung der Einzelpersönlichkeit fehlt. Will man von einem Individualismus Epiktets reden, sofern er den Menschen frei den Menschen- und Naturmächten gegenüberstellt; so besteht dieser Individualismus jedenfalls nicht in der Wertung des Individuums in seiner ganz persönlichen Eigenart,[1] in seinem Irrationalen, seinem Geheimnis. Epiktet kennt nicht die Ehrfurcht vor der menschlichen Seele. Nicht das ganz individuell Persönliche im Menschen soll gepflegt werden, sondern der Logos. Darauf läuft schließlich alles hinaus, was an sozialen Forderungen erhoben wird.

Zwar heißt es: οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡc ἀνδριάντα, ἀλλ' τὰc cχέcειc τηροῦντα τὰc φυcικὰc καὶ ἐπιθέτουc ὡc εὐcεβῆ (d. h. am Kult

[1] Das ist das Gegenteil von dem, was Bonhöffer a. a. O. 384 behauptet.

sich beteiligend), ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην (Diss. III 2, 4). Aber was ist der Inhalt der sozialen Forderung? Keineswegs ein soziales Ideal, sondern die rein formale Vorschrift, seine Pflicht in der Familie und in jedem Stande zu tun, als Ratsmann, als Feldherr u. dgl., und gefällig und freundlich zu sein (Diss. II 10, 7—11; III 1, 34f.; 24, 99; Gnom. 66), fremden Schmerz, über den man ja keine Macht hat, wenigsten κατὰ δύναμιν zu trösten versuchen (Diss. III 24, 22f.); eigene Fähigkeit κατὰ δύναμιν auszubilden, aber sie doch als πάρεργα im Verhältnis zum κράτιστον τῶν ὄντων anzusehen (Diss. II 23, 34). Man hat eine gewisse Verantwortung für andere (Diss. III 4, 5). Man soll sich sein Brot verdienen; der Bettel ist verächtlich (Diss. II 5, 25; III 22, 70; 26, 7. 25 ff.). Aber dabei ist immer vorbehalten, daß die Pflichten gegen den Staat minderwertig sind gegenüber den Pflichten, die der Weise gegen sich selbst hat, seine eigene Ausbildung[1] (cf. Diss. III 22, 67—82: das negative Verhältnis des Kynikers zur Ehe; ibid. 83—85: zum Staat; Ench. 7 der Vergleich der Familie mit den Muscheln, die man am Strande sammelt und wieder wegwirft).

Und noch schlimmer steht es mit der Motivierung der sozialen Forderung. Sie liegt nicht in der Idee der sittlichen Gemeinschaft, sondern im natürlichen Egoismus ἐμοὶ παρ' ἐμὲ φίλτερος οὐδείς (Diss. III 4, 10). Die Sonne erwärmt die Erde nicht um der Erde willen, und Zeus hat kein Interesse an den Menschen. Aber wollen beide ihrem Wesen treu bleiben, so müssen sie den Menschen dienen. Und ebenso hat Zeus die Wesen geschaffen, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, ἂν μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται (Diss. I 19, 13). Der gemeinsame Nutzen schlingt das verbindende Band zwischen Vater und Sohn, Freund und Freund, Vaterland und Bürger (Diss. I 22, 13f.; II 22, 15ff.; III 3, 5ff.; 24, 49). Das ist freilich nicht im Sinne des platten Utilitarismus gemeint; denn der Nutzen, an den Epiktet denkt, ist ja der idealste. Wer gehässig, hinterlistig, unverträglich ist, der straft sich selbst, er erniedrigt sich von einem ζῷον ἥμερον und κοινωνικόν zum Tier (Diss. II 10, 14; cf. IV 1, 126). Gleichwohl ist die Motivierung nicht sozialistisch, sondern egoistisch.

Das Verbot des Zürnens wird im Grunde durch das Gefühl des

[1] Misch, Geschichte der Autobiographie I 264: „Es ist die Schranke dieser Ethik und Persönlichkeitsauffassung, daß sie mit ihrem Prinzip der reinen Formung, die an jedem Stoff und jedem Moment des Lebens ohne Unterschied soll ansetzen können, kein Organ hat für die kernhafte, fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in denen die sittlichen Energien des Menschen wachsen, und die mit heimlichen Händen auch die Werke tragen, in welchen die Persönlichkeit sich nach außen darstellt."

mitleidigen Hochmutes motiviert (Diss. I 18, 3f.; 25, 29; II 10, 24ff.; III 18, 5ff.).[1] Das Verhältnis zum Freunde oder zum Kinde ist im Grunde kein herzliches; wenn Epiktet fragen kann: „Was ist daran schlimm, wenn du mitten im Küssen deines Kindes flüsterst: morgen wirst du sterben! oder beim Freunde: morgen wirst du abfahren, du oder ich, und wir werden uns nicht wiedersehen" (Diss. III 24, 88; s. S. 109). Ein wahres Vertrauensverhältnis kann dabei nicht aufkommen. Und die Situation beleuchtet scharf ein Wort wie das: τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ cυγγενέcτερον οὐδέν (Diss. IV 5, 30f.). Es kommt darin kraß zum Ausdruck, daß das Gute etwas Abstraktes ist, was außerhalb der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch liegt, so daß eine Spannung, ein Gegensatz entstehen kann zwischen dem Guten und dem Sozialen: πάcης οἰκειότητος προκρίνεται τὸ ἀγαθόν. οὐδὲν ἐμοὶ καὶ τῷ πατρί, ἀλλὰ τῷ ἀγαθῷ. 'οὕτωc εἶ cκληρός;' οὕτω γὰρ πέφυκα· τοῦτό μοι τὸ νόμιcμα δέδωκεν ὁ θεόc (Diss. III 3, 5). Und endlich ist ein Charakteristikum dieser Wertung der Persönlichkeit das Fehlen jedes Gedankens an die Unsterblichkeit der Seele. Wie weit das alles von der neutestamentlichen Wertung der Seele entfernt ist, brauche ich nicht auszuführen.

Auch von hier aus zeigt sich wieder, daß Epiktet keinen Sinn haben kann für die Geschichte. Sie wird entwertet; alle geschichtliche Größe wird pedantisch nach dem Schema des Allgemeinen beurteilt (Diss. I 28, 12ff.). Der trojanische Krieg gilt soviel wie ein Spiel, und die Helden, an denen das griechische Bewußtsein sich erbaut, werden als Toren gescholten (I 28, 23. 31ff.; II 24, 21ff.; III 22, 30ff.). Die Helden Epiktets sind Sokrates und Diogenes und aus der Sage Odysseus und Herakles. Und an ihnen wird nicht das persönlich Heldenhafte bewundert, sondern das negative Moment: sie gaben der Welt ein Beispiel der Enthaltsamkeit und der Übung der Kraft im Unglück (Odysseus: Diss. I 12, 3; III 26, 33: Herakles: I 6, 33ff.; II 16, 45f.; III 22, 57; 24, 13; 26, 31f.; IV 10, 10).

Nun dürfen aber Ansätze zu einer höheren Wertung der Persönlichkeit nicht verkannt werden.

Solche liegen nicht eigentlich in dem Gefühl, von Zeus an die Menschen als an seine Brüder gesandt zu sein (z. B. Diss. III 22, 96);

[1] Freilich solche Verachtung und solcher Hochmut wie bei Seneca erscheint bei Epiktet nicht (Sen. de const. 9, 1; 10, 3; 11, 1f.; de clem. 2, 7). Epiktet denkt milde über die Fehler und Schwächen anderer (Diss. II 22, 36; IV 5, 9f.; 8, 1ff.) und ist bereit, die Schuld bei sich selbst zu suchen (Diss. II 12, 3f.; 19, 33; 26, 7). Böses soll man mit Gutem vergelten (Diss. III 22, 54; fragm. 5. 7).

denn hier handelt es sich um ein Amt an die Menschheit als solche, nicht um die Liebe zu den einzelnen Menschen. Freilich je mehr Begeisterung und Wärme in der Ausübung dieses Amtes lebt, desto mehr wird auch unbewußt ein Verhältnis zu den Einzelindividuen, die dem Boten Gottes begegnen, zugrunde liegen, wenn das auch nicht zu klarem Bewußtsein gediehen ist. Und daß diese Wärme, die dem Amte etwas Persönliches gibt, in Epiktet vorhanden ist, beweist eine gelegentliche Äußerung: τί οὖν θέλεις ποιῶν εὑρεθῆναι ὑπὸ τοῦ θανάτου; ἐγὼ μὲν τὸ ἐμὸν μέρος ἔργον τί ποτε ἀνθρωπικόν, εὐεργετικόν, κοινωφελές, γενναῖον (Diss. IV 10, 12). Und daß Epiktet den Wert persönlicher Gemeinschaft kennt, zeigen die Bedingungen, die Voraussetzung der Freundschaft sind, die δόγματα φιλικά. Wer ein guter Freund sein will, muß ein ἥμερος, συγγνωμονικός, ἀνεκτικός, πρᾶος (Diss. II 22, 36), συνεργητικός, πιστός (ibid. 20), πιστός, αἰδήμων βέβαιος (Diss. IV 13, 15). Alle äußerliche Freundschaft wird zurückgewiesen: τὰ μὲν ἄλλα πράξετε πάντα ὅσα οἱ φίλοι καὶ συμπιεῖσθε καὶ συσκηνήσετε καὶ συμπλεύσετε καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν γεγενημένοι ἔσεσθε· καὶ γὰρ οἱ ὄφεις· φίλοι δ' οὔτ' ἐκεῖνοι οὐδ' ὑμεῖς, μέχρις ἂν ἔχητε τὰ θηριώδη ταῦτα καὶ μιαρὰ δόγματα (Diss. II 22, 37). ποῦ ἀλλαχοῦ φιλία ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ' ἄλλων οὐδενός (ibid. 30). Und dieselbe Wertung der persönlichen Gemeinschaft zeigt die Einschärfung des platonischen Wortes: ἴθι ἐπὶ τὰς τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν συνουσίας, die sich neben der Mahnung zum Gebet um die göttliche Hilfe findet (Diss. II 18, 20 ff.). Endlich, daß Epiktet die Kraft solcher Gemeinschaft auch in schweren Stunden, sei es nehmend, sei es gebend erfahren hat, zeigt ein Satz wie der: τίς ἀτιμάζει σύμβουλον εὔνουν καὶ πιστόν, τίς οὐκ ἄσμενος δέξεται τὸν ὥσπερ φορτίου μεταληψόμενον τῶν αὐτοῦ περιστάσεων καὶ αὐτῷ τούτῳ κουφιοῦντα αὐτὸν τῷ μεταλαβεῖν (Diss. IV 13, 16).

Gegen die Sklaverei als solche wendet Epiktet sich nicht. Aber bei der schlechten Behandlung eines Sklaven steigt ihm der Zorn auf: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ ... Und als der Herr sich rechtfertigen will, er habe jenen ja als Sklaven gekauft, da fährt Epiktet los: ὁρᾷς ποῦ βλέπεις; ὅτι εἰς τὴν γῆν, ὅτι εἰς τὸ βάραθρον, ὅτι εἰς τοὺς ταλαιπώρους τούτους νόμους τοὺς τῶν νεκρῶν, εἰς δὲ τοὺς τῶν θεῶν οὐ βλέπεις (Diss. I 13, 3 ff.). Nicht der Inhalt der Motivierung ist hier das Charakteristische (darüber gilt das oben Gesagte), sondern die Empfindung der Worte.

Ferner zeigen gelegentliche Züge, durchaus indirekt, aber deshalb oft besonders überraschend, Epiktets Teilnahme an persönlich mensch-

lichen Zügen; vor allem das, was er in Gleichnissen und auch sonst über Kinder sagt. Dem Satz Epikurs von der Berechtigung der Kindesaussetzung entgegnet er durch die Worte: ἄγε, τίς δέ σοι πείθεται ἰδὼν παιδίον αὐτοῦ κλαῖον ἐπὶ τὴν γῆν πεπτωκός; ἐγὼ μὲν οἶμαι ὅτι εἰ καὶ ἐμαντεύσατο ἡ μήτηρ σου καὶ ὁ πατήρ ὅτι μέλλεις ταῦτα λέγειν, οὐκ ἄν σε ἔρριψαν (Diss. I 23, 9 f.). Wer das gesprochen hat, muß doch mit liebevollen Augen Elternliebe beobachtet haben. Und denselben liebevollen Blick für kindliches Wesen verrät die häufige Anführung von Kindern in Gleichnissen.[1] Epiktet ärgert oder amüsiert sich über die törichten Ammen, die die Kleinen mit Gespenstern schrecken (Diss. II 1, 15; III 22, 106), oder die, wenn sie sich gestoßen haben, den Stein schlagen (Diss. III 19, 4 f.). Er schaut lächelnd dem Kinderspiel zu (Diss. I 24, 20; 29, 31 f.; II 16, 25. 39; 24, 18; III 15, 5 f. 12; 13, 18; 24, 8; IV 7, 5; Ench. 29, 7) wie einer Knabenprügelei (IV 7, 22 ff.). Er beobachtet die naschenden Kinder (III 9, 22) und freut sich der unbewußten Macht, die im Kinde liegt (IV 7, 2; I 16, 5).

Und endlich nenne ich noch eine Stelle, die eigenartig ein Gefühl für das menschlich Persönliche zeigt: τί γὰρ ἔστι ἥδιον θέαμα τῷ φιλανθρώπῳ ἢ ἄνθρωποι πολλοί; ἵππων ἀγέλας ἢ βοῶν ἡδέως ὁρῶμεν, πλοῖα πολλὰ ὅταν ἴδωμεν διαχεόμεθα· ἀνθρώπους πολλοὺς βλέπειν τίς ἀνιᾶται; (Diss. IV 4, 27).

V. Schluß.

Blicken wir zurück: welches ist der Schlußeindruck unseres Vergleichs?

Ich fürchte fast, daß ich gegen Epiktet ungerecht geworden bin, indem ich die Grundgedanken seiner Unterweisung so scharf in ihrer Nacktheit zu zeichnen versuchte, daß sie vielfach des Persönlichen entkleidet werden mußten. Wer die bisherigen Ausführungen verfolgt hat, hat vielleicht diese Empfindung einer gewissen Ungerechtigkeit; vielleicht sogar die Empfindung, daß ein gewisser Widerspruch besteht zwischen den Sätzen Epiktets, die ich zitierte, und der Weise, wie ich ihre Gedankeninhalte ordnete und prüfte. Jedenfalls ist diese Empfindung des Widerspruchs das Richtige.

Ich will deshalb zum Schluß bestimmt hervorheben, welch starken Eindruck man aus den Diatriben Epiktets erhält von seiner einheitlichen, gefestigten Persönlichkeit. Misch in seiner Geschichte der Autobiographie sagt: „Wer zweifeln möchte, ob die schlichte männliche Vernunft einen lebendigen Menschen ganz zu tragen vermag, soll sich aus

[1] Man vergleiche überhaupt den Gleichnisstoff unter diesem Gesichtspunkt.

Epiktet eine andere Einsicht über die Möglichkeiten der Persönlichkeitsbildung holen." Aber derselbe Misch sagt auch: „Er selbst wirkt wahr, obgleich seine Reden, für sich auf den Inhalt angesehen, etwas Unwirkliches, Doktrinäres haben." Es ist also in der Sache begründet, wenn wir mit einem Empfinden des Widersprechenden von Epiktet scheiden. Das Große an ihm ist eben seine Persönlichkeit, nicht die stoischen Gedanken, in denen er unterwies. Und das religiöse Moment seiner Unterweisung hat seine Kraft eben in dieser Persönlichkeit. Sie vermag mit ihrem Feuer die Gedanken zu erwärmen, die an sich unwirklich und doktrinär sind, und vermag auch ihnen den Schein des Religiösen zu geben.

Was aber lernen wir nun aus dem Vergleich für das NT? Ich übergehe die selbstverständliche Tatsache, daß ein solcher Vergleich uns zur schärferen Erfassung des Charakteristischen hilft. Ich möchte nur andeuten, wie das, was wir gesehen haben, in einem größeren Rahmen bedeutsam ist. Diese Betrachtung ist deshalb erlaubt, weil die Gedanken Epiktets nicht sein persönliches Eigentum sind, sondern typisch für eine Richtung in der geistigen Kultur der hellenistischen Welt, in die das NT eintritt, und in der es seine Wirksamkeit entfaltet. Wir wollen vorsichtig sein: nur für ein sehr eng begrenztes Gebiet der großen, komplizierten hellenistischen Kultur haben wir ein wenig Licht gewonnen und haben Verwandtschaft und tiefen Gegensatz zwischen ihr und dem NT zu sehen geglaubt. Diese Faktoren: der religiös gefärbte Stoizismus und die neutestamentliche Religiosität, müssen zufolge der geschichtlichen Situation sich begegnen. In der Form der Frage dürfen wir vielleicht zwei Folgerungen anknüpfen:

1. Mußte nicht die Verwandtschaft, die zweifellos zwischen den sittlichen Gedanken der stoischen Unterweisung und dem NT besteht, dem NT entgegenkommen, seiner Verkündigung positive Anknüpfungspunkte bieten?

2. Gerade das, was dieser stoischen Unterweisung fehlt: die Kraft und der Enthusiasmus einer lebendigen Religion, eines persönlichen Gottesglaubens, die neue Wertung des Individuums und die Macht, die menschliche Seele zu eigenem Leben zu erwecken, konnte die Religion des NT geben. Wirft das nicht ein Licht auf die geschichtliche Situation, eröffnet es nicht an einem kleinen Teil Verständnis für das Ringen der Geistesmächte und hilft es nicht so, den Sieg der Religion des NT zu erklären?

---

10. 7. 1912.

Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse.

Von **Paul Fiebig** in Gotha.

Im folgenden möchte ich Herrn Professor Weinel in aller Kürze einiges auf den temperamentvollen Angriff erwidern, den er in Heft 2 des Jahres 1912 dieser Zeitschrift in seinem Aufsatz „Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage" gegen mich gerichtet hat. Ich bin mir dabei dessen bewußt, daß es sich in dieser Kontroverse um ein gut Teil der Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft handelt; auch dessen bin ich mir bewußt, daß im Rahmen eines kurzen Aufsatzes unmöglich all die Probleme gründlich erörtert werden können, die hier zur Debatte stehen. Hätten wir einen „Deutschen Theologentag", so würden sich derartige Meinungsverschiedenheiten viel wirkungsvoller austragen lassen, als das bei dem jetzigen Zustand der theologischen Wissenschaft möglich ist.

1.

Gegenwärtig fängt man endlich an, die Mischna, Tosephta usw., kurz die rabbinische Literatur, von theologisch-christlicher Seite für die Erforschung insbesondere des NT zu erschließen.[1] Das ist ein sehr erfreuliches Zeichen unserer Zeit. Auch sonst mehren sich die Anzeichen davon, daß unsere Neutestamentler die Bedeutung der rabbinischen Literatur für die Erforschung des NT nicht mehr so sehr unterschätzen, wie das in den letzten Jahrzehnten der Fall war.[2] Ich glaube nicht unbescheiden zu sein, wenn ich sage, daß diese Wendung im wissenschaftlichen Betrieb auf dem Gebiete des NT zum Teil auch meiner „eifrigen Propaganda" für dies Studiengebiet und den Arbeiten,

[1] Vgl. das bei Töpelmann-Gießen erscheinende Mischna-Unternehmen, von dem die erste Lieferung, Berakot, herausgegeben von Oskar Holtzmann, vorliegt.

[2] Weinel gibt die Tatsache der Unterschätzung S. 117 zu!

25. 7. 1912.

die ich publiziert habe, zu verdanken ist. Völlig falsch ist es, wenn Weinel meint, mich dabei als verrannten Spezialisten hinstellen zu können, der alles Übrige, was zur Erforschung des NT außer den rabbinischen Studien nötig ist, „immer en bagatelle behandelt" (S. 124). Dieser Karikierung meiner Tätigkeit gegenüber berufe ich mich einfach auf meine bei Hinrichs erschienene Schrift „Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart" (1909), wo deutlich zu lesen ist, wie ich über alles das denke, was neben den Rabbinicis zur gründlichen Erforschung des NT gehört. Weinel sieht die schwere Unterlassungssünde, die die neutestamentliche Forschung den Rabbinicis gegenüber gutzumachen hat und jetzt tatsächlich anfängt, gutzumachen, nicht als so sehr schlimm an. Gewiß haben die Neutestamentler stets den alten „Weber" (Synagogale Theologie) und Wünsches Arbeiten „benutzt", auch schleppen sich — man vergleiche Dalman, Worte Jesu I, der auch diesen Zustand beklagt, — veraltete Talmudzitate durch unsere Kommentare.[1] Aber: genügt denn dies „benutzen"? Jesus hat aramäisch gesprochen. Er war umgeben von Schriftgelehrten und Pharisäern. Sollte es nicht das heiligste Anliegen eines Neutestamentlers sein, Orientalia und Rabbinica zu studieren? Ist es wirklich eine Übertreibung, wenn ich für einen Neutestamentler, der auf der Höhe seiner Aufgabe stehen will, orientalistische Bildung verlange? Wie kann Weinel mir „Überschätzung" der Rabbinica vorwerfen, obwohl er selbst zugibt, daß er auf diesem Gebiete nur „benutzende", nicht forschende Tätigkeit ausübt? Statt, daß sich die Vertreter des NT — Forscher wie z. B. Deißmann, Heinrici, O. Holtzmann, auch Joh. Weiß nehme ich aus — freuen sollten darüber, daß die Rabbinica in Angriff genommen werden, daß sie außerdem für sich selbst die dringendste Notwendigkeit empfänden, hier die Bahn zu brechen: statt dieses positiven Verhaltens zu den rabbinischen Studien erlebte bisher noch jeder, der sich dieser mühsamen Arbeit unterzog — auch z. B. Prof. H. L. Strack, dieser verdienstliche, unermüdliche Forscher, weiß etwas davon zu sagen! —, daß man den rabbinischen Studien von seiten der offiziellen Theologie recht kühl, ja mit Geringschätzung solches „Spezialistentums", gegenüberstand und alles Hebräische und Aramäische den Alttestamentlern überließ. Gegenwärtig beginnt man einzusehen, daß diese für den Neutestamentler bequeme Position auf die Dauer unhaltbar ist. „Spezialisten" sind wahrlich nicht zu verachten. Das weiß man in allen anderen Wissenschaften, nur auf dem

[1] Selbst noch hier und da durch Lietzmanns Kommentarwerk!

Gebiet der neutestamentlichen Forschung scheint man das nicht zu wissen! Und dabei ist doch eigentlich jeder Neutestamentler ein „Spezialist", und insbesondere Weinel ist es, freilich ist es Weinel nicht eigentlich auf dem Gebiet der historischen Erforschung des NT, sondern vielmehr auf dem Gebiet der Verwendung des NT zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Leben der Gegenwart. Diese „Spezialität" eines Neutestamentlers ist gewiß nötig — aber ist es wirklich mehr als eine „Spezialität"? Deißmanns Forschungen fördern die Kenntnis des NT nach der sprachlich-hellenistischen Seite hin. Hier wird wirkliche Forscherarbeit geleistet. Auch Deißmann hatte dagegen anzukämpfen, daß man ihn einen „Philologen" schalt, einen „Spezialisten", ebenso seinerzeit Heinrici. — Es geht oft merkwürdig zu auch im Leben der Wissenschaft!

2.

Diese allgemeine Bemerkung führt mich auf einen zweiten Punkt. Nicht nur die Theologie, auch andere Wissenschaften wissen von dem Satz zu erzählen, den Weinel mir entgegenhält: „Was da gesagt ist, haben wir ja längst gesagt. Es ist also 1. nicht neu und 2., wo es etwa neu ist, ist es falsch, resp. belanglos."

Ich will versuchen, Weinel zu sagen, was ich an meinem Buch über die „Gleichnisreden" auch seinen Büchern über dies Thema gegenüber als das Neue und Belangreiche empfinde, und was auch andere, z. B. Erich Bischoff,[1] als solches anerkennen:

Das ist einmal dies: daß ich mich nicht, wie das Weinel nach S. 120 gern seinerseits tun möchte, bei der Erforschung des NT auf den „klaren Menschenverstand" allein verlasse, sondern meinen Blick durch historische Studien, insbesondere rabbinische Studien, zu schärfen suche und daher in der Lage bin, als „Spezialist" einem Neutestamentler wie Weinel Material an Gleichnissen vorzulegen, das eigentlich meines Erachtens Neutestamentler wie Weinel und Jülicher längst hätten ihrerseits vorlegen sollen. Wenn dabei mancherlei herauskommt, was auch Weinel, der, wie er selbst zugibt, ohne solche rabbinischen Kenntnisse an das NT herangetreten ist, schon gesehen hat, so ist es ja erfreulich, daß er hier mancherlei richtiger gesehen hat als Jülicher, aber er sollte doch dabei nicht zu bemerken unterlassen, daß es ein ganz unbestreitbares Verdienst um die neutestamentliche Forschung ist, wenn man sich der mühsamen Arbeit unterzieht, der

[1] In seiner Rezension meiner „Gleichnisreden" in der Theol. Literaturzeitung.

neutestamentlichen Forschung historische Kenntnisse über die Gleichnisreden der Rabbinen zu vermitteln. Was soll es also heißen, wenn Weinel z. B. für die Methode der Gleichnisbehandlung den Talmud, d. h. die rabbinischen Gleichnisse der Zeit Jesu, nicht nötig zu haben erklärt? Und selbst wenn nur eine Bestätigung seiner Urteile durch solches Vergleichsmaterial herauskäme, so wäre auch diese Bestätigung doch sicherlich nicht zu unterschätzen. Es scheint mir auch ein Zeichen für die bei Weinel noch immer vorhandene Unterschätzung der Rabbinica zu sein, daß er es S. 118 „ein Einrennen offener Türen" nennt, wenn man die von Arthur Drews beigebrachten zahlreichen rabbinischen Parallelen auch zu den außerhalb der Gleichnisse sich findenden Worten Jesu nachprüft. So hat also Merx in seinen Kommentaren etwas nach Weinel Überflüssiges getan, als er zahlreiche rabbinische Stoffe zur Erklärung des NT beibrachte? — Nein, Arthur Drews hat meines Erachtens sich durch seine Sammlung rabbinischer Parallelen zu Worten Jesu viel intensiver um ein wichtiges, zu den Aufgaben des Neutestamentlers gehöriges historisches Problem bemüht, als das die neutestamentliche Forschung bisher getan hat. Es gibt eine ganze Reihe höchst frappanter rabbinischer Parallelen z. B. zur Bergpredigt. Die eindringendsten Kenntnisse auf diesem Gebiet könnten der neutestamentlichen Forschung zur Klarheit über Fragen der Echtheit einzelner Sprüche, über die Frage ihres Sinnes, über die Beurteilung der Frage nach Jesu Originalität verhelfen. Überflüssig wäre das Erwerben solcher Kenntnisse für die neutestamentliche Forschung nicht, sondern im Gegenteil sehr nötig und erwünscht.

3.

Ferner: das Neue an meinem Buche ist dies, daß ich bis in die Einzelheiten hinein nachweise, daß die Gleichnisse Jesu ihre Stelle tatsächlich nicht bei den Psalmen Salomos, der Apokalyptik oder Philo haben, sondern bei den rabbinischen Gleichnissen der Tannaitenzeit.[1] Damit fällt es mir gar nicht ein zu behaupten, Jesus „gehöre unter den Oberbegriff Talmudgelehrter" (S. 124), was Weinel mir unterschiebt. Unbeschadet der Originalität Jesu, die ich nicht verkenne, folgt aus meinen Einzelnachweisen, die ich hier nicht wiederholen kann, die Tatsache, daß Jesu Lehrweise in bezug auf Form und Inhalt der Gleichnisse eine Fülle von Beziehungen zu den Gleichnissen seiner Zeitgenossen aufweist. Es ergibt sich dabei die „jüdische" psychologische

[1] Dabei sollen die inhaltlichen, nicht formalen Berührungen der Gleichnisse Jesu mit der Apokalyptik nicht geleugnet sein.

Bestimmtheit der Ausdrucksweise Jesu, ein doch gewiß sehr wichtiges Resultat. Weinel bemängelt meinen Gebrauch des Wortes „jüdisch". Er will bei mancherlei Eigentümlichkeiten der Ausdrucksweise Jesu, die ich aufweise, lieber „an die volkstümliche Sprache in allen Ländern und Zeiten" (S. 121) gedacht wissen. Ist das wirklich richtig? Gewiß hat Jesu Art etwas Volkstümliches, aber es ist mir doch sehr zweifelhaft, ob Weinel in Zukunft, wenn wir erst noch mehr historisch und psychologisch geschulte Religionspsychologen, die sich mit dem NT beschäftigen, haben werden, damit recht behält, daß er die hebraisierende, plastische, sprunghafte, breviloquente und doch wieder nach unseren Begriffen breite, zum Parallelisieren neigende, die inkonzinne, lebhafte, unsystematische Ausdrucksweise Jesu, zu der sich bis in eine Fülle von Einzelheiten hinein bei den Rabbinen der Zeit Jesu Parallelen nachweisen lassen, einfach als „volkstümlich" bezeichnet. Von dem, was ich unter „Zweigipfligkeit" verstehe — von dieser wichtigen Tatsache gibt Weinel den Lesern seines Aufsatzes gar keinen Begriff. Wenn Joh. Weiß und Weinel bereits die Ausdrucksweise Jesu charakterisiert haben und diese Charakteristik zum Teil (durchaus nicht völlig) mit der meinigen übereinstimmt, so glaubt Weinel das aus einem „abschreiben" meinerseits erklären zu können. In Wirklichkeit bin ich von der Untersuchung der rabbinischen Texte aus auf gewisse Eigenheiten Jesu gestoßen und habe dann gesehen, daß die genannten Neutestamentler auf einige dieser Eigenheiten bereits aufmerksam geworden waren, freilich, ohne zu erkennen, daß diese Eigenheiten sich auch in der Sprache und Ausdrucksweise der Rabbinen finden. Dies Letztere zu betonen, ist doch aber wichtig und sowohl Joh. Weiß als Weinel gegenüber neu. Neu ist es, denn jene sehen das nicht; wichtig ist es, weil Jesus sich so als Hebräer, als Jude, als Orientale erweist, was doch ohne jeden Zweifel im Streit gegen Arthur Drews nicht „belanglos" ist!

Wenn Weinel meine Darbietungen dadurch herabzusetzen sucht, daß er mir nicht bloß „Belanglosigkeit", sondern sehr oft auch „falsche Verwendung" meines Materials vorwirft, so ist darauf folgendes zu erwidern:

S. 122 tadelt es Weinel, daß ich von einer „Sitte" der Rabbinen, ihren Schülern bildliche Namen zu geben, geredet und doch nur ein Beispiel für diese „Sitte" angeführt habe. Gewiß ist der Ausdruck „Sitte" mißverständlich, aber das angeführte Beispiel zeigt doch, daß auch bei den Rabbinen, wie bei Jesus, diese Bezeichnungsweise der Schüler vorkommt, und aus der Natur der Sache, d. h. aus der Neigung

der Orientalen zur Bildersprache, folgt, daß diese Bezeichnungsweise der Schüler nicht gar so selten bei den Rabbinen gewesen sein wird.

Auch das, was ich S. 97 über „alles verkaufen" sage, hat Weinel meines Erachtens nicht richtig beurteilt. Meint Weinel wirklich, Jesus wolle sagen: der Kaufmann sitzt dann mit der Perle allein da? Meint Weinel wirklich, daß es sich im Himmelreich bei den unter Umständen nötigen Opfern jedesmal ausgerechnet um ein „verkaufen des gesamten Vermögens" handelt? Weinel versteht doch sichtlich diesen drastischen Ausdruck genau so wie ich, nämlich in dem Sinne von „alles daransetzen", „alles opfern". Wenn ich nun denselben drastischen Ausdruck mit einer rabbinischen Stelle belege, so ergibt sich daraus, daß Jesus auf seine drastische Ausdrucksweise nicht von sich aus gekommen ist, sondern die drastische Sprechweise seiner Zeitgenossen an sich hat. Und derartiges zu konstatieren, ist doch wichtig. Ich sehe also nicht, inwiefern Weinel mir hier Philistrosität der Auslegungsweise vorwerfen kann.

Wenn Weinel meine Bemerkung S. 97, daß „die Rabbinen das tertium comparationis nicht aussprechen", S. 123 dahin interpretiert, daß sie es „manchmal nicht aussprechen", so hat er mit dieser Interpretation recht. Genauer hätte ich mich hier — und das folgt aus vielen von mir dargebotenen Texten — so ausdrücken sollen: die Rabbinen formulieren das tertium comparationis, wo sie es formulieren, nicht abstrakt, sondern stets sehr konkret. Ganz anders, als wir das zu tun pflegen. In unserer Art sprechen sie es nie aus.

Ferner bemängelt Weinel S. 123, daß ich den Sprachgebrauch 3. Person Pluralis = man = Gott S. 238 nur mit einem Beispiel belege. Es ist dabei Weinel entgangen, daß ich S. 191 f. denselben Sprachgebrauch aus einem anderen Text aufweise, ebenso sind aus meinen „Jüdischen Wundergeschichten" hierzu eine ganze Reihe Stellen zu vergleichen, die nach dem Register dieses Buches leicht zu finden sind. Man = 3. Pers. Plur. = Gott ist durchaus nicht „einfach allgemein menschlicher" Sprachgebrauch.

Dasselbe gilt von der jüdischen Breviloquenz. Eine Fülle von Ergänzungen hat man bei der Übersetzung der Originaltexte ins Deutsche nötig; oft ist es schwierig, das tertium comparationis der jüdischen Gleichnisse in unserer Manier zu formulieren. Der Jude neigt dazu, sich verstanden zu glauben, wo es bei den Forderungen, die wir an die Schärfe der Ausdrucksweise stellen, uns schwer wird, ihn zu verstehen.

Wenn Weinel S. 123 nun noch meinen Sprachgebrauch betreffs des Wortes „jüdisch" bemängelt, so möchte ich dazu folgendes sagen:

Gewiß ist „jüdisch“ nicht ohne weiteres = „rabbinisch“. Aber ohne Zweifel gehört das „Rabbinische“ unter den Oberbegriff „jüdisch“, und die Ausdrucksweise der Rabbinen war sicherlich nicht in jeder Beziehung von der Ausdrucksweise ihrer jüdischen Zeitgenossen, besonders der hebräisch redenden, verschieden. „Rabbinische Terminologie“ und „jüdischer Sprachgebrauch“ ist gewiß ein Unterschied. Aber, daß die Rabbinen an dem „jüdischen Sprachgebrauch“ Anteil haben, ist doch sicher. Da es sich bei den aufgewiesenen Eigenheiten nicht um die spezifisch-schriftgelehrte Terminologie handelt, sondern um mehr allgemein-jüdische, jüdisch-volkstümlichere Züge der Ausdrucksweise, so ist der kurze Ausdruck „jüdische Sprechweise“ am bequemsten.

4.

Und weiter: gefaßt war ich darauf, daß Weinel oder Jülicher mir sagen würde, der Ausdruck „Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers“ sei falsch. „Ergänzung“ oder „Berichtigung“ sei hier besser am Platze. In der Tat sagt das Weinel und stellt meine Differenz Jülicher und ihm gegenüber als geringfügig hin. In Wirklichkeit liegt auch hier die Sache ganz anders.

Weinel versucht es so darzustellen, als ob Jülichers Gleichnisbehandlung noch immer als „im wesentlichen richtig“ zu halten sei. Was ist „das Wesentliche“ an Jülichers Gleichnistheorie? Doch ohne Frage dies: Jesus hat nur „reine Gleichnisse“ gebildet, daher sind alle allegorisierenden Züge mit Stumpf und Stil als spätere Übermalung und Mißverständnis seitens der Evangelisten auszutilgen. Diese Sätze sind meines Erachtens durchweg falsch. Sie sind höchstens — und das ist das einzige Wahrheitsmoment der Theorie Jülichers — insofern richtig, als Jesu Gleichnisse nicht willkürlich zu allegorisieren sind, wie das im Lauf der kirchlichen Entwickelung vielfach üblich war und neuerdings bei den Anhängern von Arthur Drews zum Teil wieder aufzukommen scheint — aber: abgesehen von diesem negativen Urteil ist an Jülichers Gleichnisbehandlung und an obigen Sätzen, die er als Maßstab der Kritik jedes einzelnen Gleichnisses anwendet, alles falsch und schief. Diese Tatsache darf man meines Erachtens nicht verkennen. Weinel hat selber an Jülichers Theorie wichtige Korrekturen angebracht. Er hat die allegorisierenden Momente nicht so radikal ausgerottet wie Jülicher, obwohl er immer noch — auch Joh. Weiß — den Anschein bestehen läßt, als ob Jülichers Kritik der Gleichnisse Jesu richtig und mustergültig und haltbar sei. Demgegenüber muß es heutzutage einmal mit aller Schärfe gesagt werden, daß Jülichers

Ausrottung aller allegorisierenden Momente und die darauf sich gründende Skepsis gegen die in den Synoptikern vorliegende Überlieferung der Gleichnisse Jesu als falsch erkannt worden ist. Es heißt, die Sachlage verdunkeln, wenn man noch immer Jülichers Buch als das A und O aller „kritischen" Gleichnisbehandlung hinstellt.

Es ist meines Erachtens durchaus nicht bloß eine unwesentliche Ergänzung zu Jülicher, wie Weinel das S. 118 ff. darstellt, wenn ich vier Arten der Bildrede bei Jesus unterscheide. Vielmehr ist man das den Tatsachen schuldig, denen man dann nicht gerecht wird, wenn man, wie Jülicher, sagt: „Jesus hat nur reine Gleichnisse gebildet; was in diese Kategorie nicht hineinpaßt, ist unecht." Die Wissenschaft soll doch die Tatsachen möglichst genau wiedergeben, nicht aber sie um eines Schemas willen vergewaltigen. Jülicher aber hat sie, hat das NT vergewaltigt, weil er, statt von genauer Kenntnis des historischen Vergleichsmaterials und seiner feineren Nüancierung und Mannigfaltigkeit auszugehen, von einer abstrakten Konstruktion ausgegangen ist.

5.

Nun bemängelt Weinel weiter, daß mir „die synoptische Besinnung" fehle, wie ich ja überhaupt „oberflächlich" sei und es an der nötigen „Kritik" fehlen lasse, die alte „Additionsmethode" repristinieren wolle und die ganze synoptische Frage „am verkehrten Ende" anfasse, wenn ich so sehr großes Gewicht auf „die mündliche Tradition" lege. Solchen „Rückschritten" gegenüber glaubt Weinel seine warnende Stimme erheben zu müssen.

Hier ist zunächst zu konstatieren, daß ein schwerer Mangel des Jülicherschen Buches auch darin liegt, daß Jülicher die mündliche Tradition so gut wie völlig ignoriert. Wenn nun Weinel sagt, man müsse zunächst davon ausgehen, daß die Evangelien Bücher seien, und zwar griechische Bücher, und müsse von hier aus auf die schriftlichen Quellen dieser Bücher schließen und dann ganz zuletzt auf die mündliche Tradition kommen, so liegt darin ja Jülichers Art gegenüber ein Fortschritt, aber unmöglich kann ich diese Art der Evangelienkritik und diese Art der Formulierung ihrer Prinzipien für richtig halten. Wenn Weinel sich auf die Arbeit langer Jahre, die die Theologie an dem synoptischen Problem geleistet habe, beruft, so kann dieser Hinweis mich nicht überzeugen. In der Theologie, wie in anderen Wissenschaften, gibt es langlebige Irrtümer und langlebige falsche Methoden. Meine Meinung ist dabei durchaus nicht die, die mir Weinel unterschiebt, als wollte ich zugunsten der mündlichen Tradition jede Rück-

sicht auf die eventuellen schriftlichen Quellen der Synoptiker beiseite schieben. Ich glaubte das deutlich auf S. V des Vorworts gesagt zu haben. Ich unterschätze auch die Rücksichtnahme auf die Eigenart der einzelnen Evangelisten und auf ihre eventuelle Bearbeitertätigkeit durchaus nicht. Was ich aber auch Weinel gegenüber — in meinem Buche habe ich mich nur mit Jülicher auseinandergesetzt — betonen muß, ist dies:

Die Grundlagen und Prinzipien der synoptischen Kritik müssen einer erneuten scharfen Prüfung unterzogen werden, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Eigenheiten der mündlichen Tradition.

Etwa ein Menschenalter hindurch haben doch die Überlieferungen über Jesus höchstwahrscheinlich nur mündlich existiert. Zeitlich gebührt also der mündlichen Tradition als der ersten Formerin der Überlieferungen von Jesus unbedingt der Vorrang. Das ist doch unbestreitbar.[1] Warum soll ich also, wenn ich synoptische Texte vergleiche, Weinels Rat befolgen und zunächst einmal die Varianten als Resultat der „Bearbeitung schriftlicher Quellen" und erst dann, wenn ich mit jenem Gesichtspunkt nichts erklären kann, als Resultat der Eigenheiten mündlicher Tradition ansehen?

Und dazu kommt noch folgendes, was mich der üblichen „Zweiquellentheorie" gegenüber stutzig gemacht hat:[2]

Diese Theorie sieht sich, sowohl z. B. bei Weinel als bei Jülicher, als bei Wernle, genötigt zu erklären: man muß die Sache im einzelnen so genau nicht nehmen. Weinel z. B. sagt (Gleichnisse[3] S. 42):

> „Wie entscheiden wir nun die Frage, ob unsre Evangelien voneinander abhängig sind, oder ob sie gemeinsame ältere Quellen benutzt haben? Nun, wieder einfach durch Vergleichung des in ihnen enthaltenen Stoffes. Man muß zu dem Zwecke weniger die Einzelheiten des Wortlautes, der vielfach noch Veränderungen erlitten hat, als die Gesamtmasse des Evangelienstoffes und die Reihenfolge der Erzählungen vergleichen."

Man müßte sich doch hier meines Erachtens die Tatsache vergegenwärtigen, daß größere Stoffkomplexe, grade wenn sie auswendig reproduziert werden und auswendig gelernt werden sollen, notwendig eine bestimmte Reihenfolge ihrer Einzelstoffe aufweisen müssen! Warum

[1] Wendland betont die mündliche Tradition in seinem Buche über die „Urchristlichen Literaturformen" (1912) meines Erachtens mit vollem Recht. Hoffentlich finden gerade diese Ausführungen Wendlands in der neutestamentlichen Forschung Beachtung.

[2] Franz Dibelius, Das Abendmahl, 1911, S. 49 ff., spricht sich ebenfalls gegen die „Zweiquellentheorie" aus.

muß also grade die Reihenfolge der Einzelstoffe eine schriftliche Quelle beweisen?

Man muß sich ferner hier klarmachen, daß auch die Tatsache, daß die Gesamtmasse des Stoffes des Marcusevangeliums sich ungefähr genau in den beiden Seitenreferenten wiederfindet, durchaus nicht beweist, daß das Marcusevangelium die schriftliche Quelle der anderen ist! Das wäre nur dann der Fall, wenn die Übereinstimmungen so groß wären, daß an ein Abschreiben seitens der beiden anderen Evangelisten notwendig gedacht werden müßte. In Wirklichkeit aber liegt die Sache so, daß Weinel sich genötigt sieht zu sagen: die Quelle für Matthäus und Lucas ist nicht unser Marcusevangelium, sondern nur eine diesem Evangelium ähnliche Schrift. Daraus folgt also, daß man von Fall zu Fall häufig vor der Tatsache steht, daß Matthäus und Lucas das Marcusevangelium nur „recht frei" reproduziert haben![1] Die Versuche, „die schriftliche Quelle" zu rekonstruieren, erhalten dadurch also etwas sehr Prekäres. Außerdem ist noch folgendes zu bedenken: wenn ein Lehrer seinen Schülern z. B. von Napoleon erzählt hat und er die Schüler nach einigen Tagen das Erzählte schriftlich reproduzieren läßt, so wird sich doch sicher die Tatsache ergeben, daß der Stoff der kürzesten Darstellung fast ganz in den längeren und umfassenderen Darstellungen enthalten ist, ohne daß nun daraus folgte, daß alle diese Darstellungen auf die kürzeste Darstellung als auf die eine gemeinsame, schriftliche Quelle zurückgehen müßten. Warum soll dieser Schluß also bei den Evangelien sicher sein, bloß deswegen, weil der Stoff des Marcusevangeliums ungefähr in den anderen Evangelien enthalten ist?

Dieselbe Skepsis beseelt mich der Spruchquelle gegenüber. Jesus selber und die von ihm ausgehende, zunächst mündliche Tradition ist doch sicher als die letzte Quelle dieser „Sprüche" nicht zu ignorieren. Nun vergleiche man z. B. die Bergpredigt bei Matthäus und bei Lucas. Hat Heinrici nicht recht, wenn er bei dem Vergleich dieser beiden „Predigten" sehr energisch auf die mündliche Tradition verwiesen hat? Sagt nicht z. B. Weinel (Gleichnisse[3] S. 50 ff.): „der Wortlaut dieser Quelle kann nicht mehr rekonstruiert werden; sowohl Matthäus als Lucas haben diese Quelle in Stücke geschnitten und einem ihnen passenden Zusammenhang eingegliedert; es gilt nicht ausnahmslos, daß

[1] Bei mündlicher Überlieferung ist das Natürliche einerseits wörtliche Übereinstimmung, andererseits eine Fülle von Varianten. Auch in griechischer Sprache hat sicher die mündliche Überlieferung von Jesus längere Zeit existiert, nicht bloß aramäisch!

Matthäus den Wortlaut dieser Quelle besser bewahrt hat als Lucas?" Wird nicht durch alle diese Aussagen diese „Spruchquelle" etwas höchst Problematisches?[1]

Wenn ich nun aber einerseits das Marcusevangelium als schriftliche Quelle der anderen beiden Synoptiker, andererseits die Spruchquelle in dieser Eigenschaft anzweifele, so ist damit nicht — das schiebt Weinel mir nur unter — gesagt, daß ich nun überhaupt von etwaigen schriftlichen Quellen nichts wissen wolle. Ich wollte vielmehr nur erreichen, daß die neutestamentliche Forschung viel mehr als bisher bei den Untersuchungen über die synoptische Frage die mündliche Tradition von vornherein berücksichtige, da meines Erachtens die Sache nicht so bequem liegt, wie das nach der Zweiquellentheorie den Anschein hat, wonach der gesamte Stoff auf zwei Quellen und einige Sonderüberlieferungen zu verteilen ist und die mündliche Tradition zugunsten einer oft sehr minutiös gedachten Bearbeitertätigkeit der Evangelisten meist einfach ignoriert wird. So einfach liegen doch tatsächlich die Dinge nicht. Nicht undenkbar ist freilich meines Erachtens, daß den Evangelien, auch schon Marcus, eine ganze Reihe kleinerer oder größerer schriftlicher Aufzeichnungen zugrunde liegen. Wer will das aber bis in alle Einzelheiten hinein jetzt noch feststellen? Sicher ist jedoch, daß alle diese Aufzeichnungen ursprünglich mündlich tradierte Stoffe gebucht haben!! Das Sichere ist also nicht der Wortlaut und Umfang der schriftlichen Quellen, auch nicht das Maß und die Motive der Bearbeitertätigkeit, sondern die Arbeit der mündlichen Überlieferung an den einzelnen Stoffen. Auf alle Fälle handelt es sich hier zeitlich zunächst um eine Sammler- und nicht um eine Bearbeitertätigkeit. Auszutragen sind alle diese Meinungsverschiedenheiten natürlich nur an den einzelnen Stoffen, und für diese Einzeluntersuchungen wollte ich darauf aufmerksam machen, daß man ja nicht zu rasch sein darf in der Konstatierung desjenigen Motivs, das den Evangelisten zur „Bearbeitung" veranlaßt habe; auch ist zu raten, daß man es mit dem Wortlaut der Texte recht genau nehme und sich sehr „besinne", ehe man zu „freier Bearbeitung schriftlicher Vorlagen" seine Zuflucht nimmt; nicht minder ist sehr dringend zu raten, doch ja nicht so sehr wie bisher die Eigenheiten der mündlichen Überlieferung zu vergessen.

---

[1] Harnack hat in seiner Arbeit über die Spruchquelle: „Sprüche und Reden Jesu", Leipzig 1907, alle diese Schwierigkeiten lebhaft empfunden und sagt z. B. S. 81: „man kann hier ohne Kühnheit nicht weiterkommen"! Ich habe mich von der Richtigkeit der Resultate Harnacks in diesem Buche niemals überzeugen können.

Wenn Weinel mir nun Repristinierung der alten „Additionsmethode" vorwirft, so trifft er auch damit meine Meinung nicht.

S. 125 exemplifiziert Weinel auf meine Auslegung von Mt 22, 1 ff. und Lc 14, 16 ff. Nach Weinel verwendet Lucas hier „das Bild gut und schlicht als Gleichnis", während Matthäus „eine künstliche Allegorie" bietet. Die geläufige Metapher König = Gott ist erst „eingedrungen", das Ursprüngliche ist das Gleichnis ohne diese Metapher. Der „König" bringt (S. 126) „in die schöne und klare Geschichte des Lucas die unmöglichste Verwirrung hinein: der König schickt seine Heere aus, während er gleichzeitig die Bettler zum Abendessen einlädt. Er hat Gäste, die sich damit entschuldigen, daß sie auf den Acker oder ins Geschäft müssen! Das paßt doch nur zu den Gästen des Privatmannes im Lucasevangelium usw." Hier möchte ich zunächst fragen: ist es wirklich so natürlich, daß Leute, die zu einem großen Mahl eingeladen werden, sich entschuldigen? Liegt nicht in diesem Zug der Geschichte bereits etwas Allegorisierendes? Würde nicht ein Hausherr, dessen Gäste absagen, sein Mahl auf eine andere Zeit verschieben? Aber daß er nun die Krüppel usw. einlädt, ist doch wieder ein Zug, der um der Deutung, um der hier abgebildeten Sache willen da ist, nicht aber aus der „schönen und schlichten" Geschichte folgt! Ferner: die Verwirrung, an der Mt 22 leiden soll, kann ich im Text des Evangelisten bis v. 10 nicht entdecken. Warum sollen denn die Gäste eines Königs, der seinem Sohn Hochzeit macht, nicht auch u. a. aus Leuten bestehen, die Äcker besitzen oder ein Geschäft?[1] Wo steht etwas davon, daß der König „gleichzeitig" die Heere ausschickt und die Bettler einlädt? V. 7 und 8 sind doch sicher so gemeint: erst werden die bösen Gäste vernichtet und dann andere eingeladen. Und ferner: klar ist, daß Jesus sowohl bei Lucas als bei Matthäus „das Himmelreich" im Auge hat, d. h. die Vorgänge der nahe bevorstehenden messianischen Endzeit. Sowohl bei Matthäus als bei Lucas soll doch gesagt sein: die Juden, resp. die Pharisäer, werden verworfen, und die Heiden, resp. die von den Pharisäern verachteten Volksschichten, bekommen Anteil an der messianischen Herrlichkeit. Wenn Matthäus, was Weinel behauptet, den Lucas-Text allegorisch umgebildet hätte, so wäre doch zu sagen: wozu einen Text, der schon allegorisierend war, — was auch Jülicher hervorhebt! —, allegorisieren? Andererseits: wozu hätte dann Matthäus die anschaulichen Entschuldigungen, die Lucas hat, weggelassen? Weinel wird antworten:

[1] Nach Weinels Prinzipien wäre das Königsgleichnis des Johanan ben Zakk'ai von den klugen und törichten Knechten (meine Gleichnisreden I, No. 3) auch „verwirrt"!

weil er gern kürzt. Diese Beobachtung, daß Matthäus kürze, halte ich für sehr problematisch. Auch an dieser Stelle ist ja sein Gleichnis schließlich länger als das des Lucas. Wie kann er also so sehr auf das Kürzen erpicht gewesen sein? Nein. Weinels Methode wird hier meines Erachtens den Varianten eben nicht gerecht, während der Blick auf die Eigenheiten der mündlichen Tradition und auf die sachliche, nicht die literarische Kritik die Lösung der Probleme ergibt. Nämlich so:

Die Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems ist im Munde Jesu nicht undenkbar. Daß also v. 7 lediglich Produkt des Matthäus oder der mündlichen oder sonst einer Tradition sei, halte ich nicht für erwiesen, vielmehr sind diese Worte im Munde Jesu durchaus möglich. Dasselbe gilt von der Metapher Gott = König, Hochzeit des Sohnes = Anbruch der messianischen Zeit.[1] Auch die sonstigen, zahlreicheren, allegorisierenden Züge, die Matthäus über Lucas hinaus hat, sind im Munde Jesu nicht undenkbar, wenn man nicht von Jülichers Abneigung gegen allegorisierende Züge erfüllt ist. Fragt man nun weiter: lag Matthäus für seine Form dieses Gleichnisses eine schriftliche Quelle vor?, so wäre meines Erachtens nicht unmöglich, daß das anzunehmen ist. Lucas wäre das dann allerdings schwerlich. Ferner: fragt man: wie erklärt es sich, daß Lucas und Matthäus die Geschichte so verschieden berichten?, so wäre möglich, daß die Evangelisten beide ganz verschiedene schriftliche Quellen benutzt haben. Versucht man aber nun die Verschiedenheit dieser schriftlichen Quellen zu erklären, so ist meines Erachtens der Hinweis auf die mündliche Tradition und ihre Freiheiten unausweichlich. Nur die freier schaltende mündliche Tradition ruft so durchgängige Verschiedenheiten hervor, wie sie die beiden Texte trotz der Gleichheit des Grundrisses bieten. Redaktions- und Bearbeitertätigkeit, die sich auf ein und dieselbe schriftliche Vorlage bezöge, müßte viel genauere Übereinstimmungen oder viel wesentlichere Verschiebungen des Gedankens, des Sinnes und deutlich erkennbare Motive der Umänderung ergeben, überhaupt deutlich darauf führen, daß die Vorlage und die Bearbeitungen geschieden werden können.

So würde ich die Kritik solcher Varianten handhaben. Wenn ich hier nun daran denke, daß, weil meines Erachtens beide Formen im Munde Jesu denkbar sind,[2] Jesus eventuell ähnliche Gleichnisse mehrere

[1] Selbst wenn es sich hier um Eigenheiten des Matthäus handeln würde, müßte sich doch Weinel die Frage vorlegen: ist denn alles, was Eigenheit des Matthäus ist, im Munde Jesu undenkbar? Das ist doch die Hauptfrage.

[2] Wie ja jeder Evangelist seine Form ohne Zweifel für im Munde Jesu denkbar gehalten hat.

Male gebildet hat, ist das wirklich „unkritische Additionsmethode"? Der Gedanken Jesu über das nahende Weltende, über die Verwerfung der Juden und die Annahme der Heiden, resp. Verwerfung der Pharisäer und Annahme des von den Pharisäern verachteten Volkes usw., sind doch nicht allzu viele. Sicher hat er den Gedanken: „wachet; denn ihr wißt nicht, wann das Weltende kommt" in mehreren Gleichnissen variiert, ebenso den Gedanken: „also wird Freude sein vor Gott über einen Sünder, der Buße tut." Daraus ergibt sich meines Erachtens, daß es kein Beweis für Kritiklosigkeit ist, wenn man gelegentlich konstatieren zu können meint, daß Jesus denselben Gedanken in ähnlichen Gleichnissen mehrere Male zum Ausdruck gebracht hat.

Weinels Kritik der Gleichnisse vom armen Lazarus, der bittenden Witwe und dem ungerechten Haushalter (S. 127f.) scheint mir ebenfalls nicht stichhaltig zu sein.

Gleichnisse[3] S. 31 ist Weinel von der Einheitlichkeit der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus überzeugt. In seinem gegen mich gerichteten Aufsatz sieht er aber in dem Gleichnis zwei unvereinbare Pointen: einerseits: „den Umsturz aller Dinge als Inhalt der Zukunftshoffnung", andererseits: „die „Schlußworte des Vaters Abraham". Abgesehen davon, daß es sich hier gar nicht um „zwei unvereinbare Pointen", wie Weinel meint, handelt, abgesehen nämlich davon, ob Weinel die „zweite Pointe" richtig versteht (er sieht Gleichnisse a. a. O. einen Protest Jesu gegen die Wundersucht in dem Schluß des Gleichnisses ausgesprochen), so ist doch hier folgendes zu sagen: wenn Lucas die Umsturztheorie auch anderswo hat, so dürfte doch noch immer die Frage sein, ob dieser, wie ich in meinen „Gleichnisreden" nachweise, bei den Juden auch sonst verbreitete Gedanke im Munde Jesu unmöglich und lediglich Fabrikat des Lucas ist. Diese Frage der sachlichen Kritik legt sich Weinel gar nicht vor. Wenn etwas Lucas eigentümlich ist, braucht es doch im Munde Jesu nicht unecht zu sein! Wie ich das Gleichnis auffasse, bitte ich Gleichnisreden S. 101ff. nachzulesen. Danach handelt es sich hier nicht um unvereinbare Pointen, sondern um ein einheitliches Gleichnis. Weinel hat meine dort gegebene Auffassung mit keinem Wort berührt, also auch nicht widerlegt.

Recht summarisch ist das, was Weinel S. 128 über die Gleichnisse von der bittenden Witwe und von dem ungerechten Richter sagt. Das Gleichnis von der bittenden Witwe Lc 18 handelt nach Weinel „ganz deutlich" „vom Beten im allgemeinen", während es dann von v. 6 an „eine besondere Deutung auf die Rache und Rechtfertigung der Auserwählten Gottes vor der Welt" erhält. Diese Zweiheit der Pointen

ist für Weinel „ein ästhetischer Anstoß", wozu noch der sachliche Anstoß kommt, daß der Gedanke der „Rache und Rechtfertigung der Auserwählten Gottes" nicht Jesu, sondern der Urgemeinde zuzutrauen ist. Aber: Ist denn unter ἐκδικήςω v. 5 „rächen" zu verstehen? Muß man nicht auch v. 7 ἐκδίκηcιc lediglich mit „Rechtfertigung", nicht mit „Rache", übersetzen? Ist der Gedanke der ἐκδίκηcιc wirklich im Munde Jesu unmöglich und auch Mt 24, 22. 31, wo meines Erachtens dasselbe gemeint ist, unecht? Hat nicht Lucas die Worte 18, 1 in dem Sinne von v. 6 ff. verstanden? oder sollen wir ihm die Gedankenlosigkeit zutrauen, daß er v. 1 im Sinne von „Gebet im allgemeinen" gemeint habe? Die v. 1 allgemein lautenden Worte können sehr wohl in dem spezielleren Sinne von v. 6 ff. gemeint sein. Alle diese Dinge habe ich bereits in meinen „Gleichnisreden" S. 188 erörtert.

Wo steht außerdem in Lc 18, 6 ff. etwas von „allerlei Sprüchen, die ursprünglich nicht eschatologisch gemeint waren, und die Lucas in einen eschatologischen Zusammenhang geschoben hat"? Weinel begeht hier sichtlich einen Gedächtnisfehler, da er wohl an Lc 16, 9 denkt!

Und nun das Gleichnis vom „ungerechten Haushalter" Lc 16, 1 ff.! Hier imputiert mir Weinel Abhängigkeit von Jülicher und Inkonsequenz meinen eigenen Prinzipien gegenüber. Er sagt:

> „Wenn Fiebig selber von dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter die Schlußverse abtrennt, so geschieht das einfach ‚unter dem Einfluß von Jülicher'. Von seinen eigenen Voraussetzungen aus hatte er gar kein Recht dazu, diesen Spruchknäuel zu entwirren, da ja mehrere Pointen bei den Rabbinen erlaubt sind."

Weinel dürfte hier meines Erachtens nicht richtig zum Ausdruck bringen, was mit der „Zweigipfeligkeit" der Gleichnisse gemeint ist. Natürlich handelt es sich dabei stets um Gedanken, die einander sehr nahe liegen und die bei dem lockeren Gefüge jüdischer Gedankenkomplexe leicht zu verschiedener Verteilung des Schwerpunktes, resp. zur Verteilung der Aufmerksamkeit auf mehrere Gedanken führen können. Wenn aber Lc 16, 10 von der „Treue im Kleinen" redet, so brauchte ich weder von Jülicher zu lernen, daß das in dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter nicht liegt, noch meinen Voraussetzungen untreu zu werden, wenn ich die Verse 9, 10 ff. von dem vorhergehenden Gleichnis abgetrennt habe. Selbstverständlich handelt es sich bei der „Zweigipfeligkeit" um Gedanken, die entweder nur verschiedene Seiten desselben einen Gedankens sind, oder um Gedanken, die innerlich zusammenhängen und einander bekräftigen, nicht aber um gegensätzliche Gedanken. Diese würden ja den Zusammenhang eines Gleich-

nisses sprengen. Wie erklärt sich nun Weinel „das Spruchknäuel“ in Lc 16, 9 ff.? Er sagt:

> „Für die synoptische Kritik spricht nicht nur, daß inhaltlich diese Sprüche verschieden, zum Teil, wie öfter, „moralische“ Deutungen des Gleichnisses sind, sondern vor allem, daß der letzte Spruch, wie Mt 6, 24 zeigt, aus der Spruchquelle stammt und sehr deutlich von Lucas hierher verstellt worden ist.“

Handelt es sich wirklich hier zum Teil um „moralische Deutungen“? Sicherlich soll v. 10 das moralisch Bedenkliche des Gleichnisses paralysieren. Aber: eine „Deutung“ des Gleichnisses will höchstens v. 9 sein, nicht aber v. 10. In Lc 16, 9 ff. liegt Stichwortdisposition vor. Ad vocem μαμωνᾶς sind diese Sprüche aneinander gereiht. Diese Stichwortdisposition ist aber für die mündliche Tradition charakteristisch! (Vgl. meine Gleichnisreden S. 211.) Woher weiß nun Weinel, daß Lc 16, 13 „aus der Spruchquelle stammt und von Lucas hierher verstellt worden ist“? Er glaubt das aus Mt 6, 24 schließen zu können. Da soll also Lucas, um seine Sammlung von Mammonsprüchen noch zu vergrößern, resp. um die ihm eventuell schon schriftlich oder aber in mündlicher Überlieferung zugekommene Sammlung von Mammonsprüchen noch zu vergrößern, einen Spruch aus der Spruchquelle herausgeschnitten haben? War das wirklich für ihn nötig? Ist diese Annahme wirklich zwingend und „sehr deutlich“? Liegt es nicht vielmehr am Tage, daß die Stichwortdisposition in Lc 16, 9 ff. viel eher auf die mündliche Tradition weist als auf Redaktionstätigkeit eines Schriftstellers! Mt 6, 19 ff. ist bekanntlich auch eine Mosaikarbeit, ob des Matthäus allein, stehe dahin. Jedenfalls ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Spruch Mt 6, 24 dort in dem Zusammenhang steht, in dem ihn Jesus gesprochen hat. Mt 6, 24 und Lc 16, 9 ff. zeigen also, daß dieser Spruch in der Tradition keine feste Stelle gehabt hat. Die hier vorliegende Sachlage wird nicht dadurch aufgehellt, daß Matthäus oder Lucas auf die „Spruchquelle“ zurückgehen oder beide auf der Spruchquelle fußen oder Matthäus auf Lucas, resp. Lucas auf Matthäus. Kurz: die mündliche Tradition allein hellt die Sachlage auf. Selbst wenn Lc 16, 9 ff. dem Lucas schon schriftlich vorgelegen hat oder Mt 6, 19 ff. dem Matthäus schon schriftlich vorlag, erklärt doch nur die mündliche Tradition die Art auch dieser eventuell anzunehmenden schriftlichen Vorlagen; denn die Stichwortdisposition der Lucasstelle ist für die mündliche Tradition ebenso charakteristisch, wie die Sachordnung ursprünglich vereinzelter Stoffe, die bei Matthäus vorliegt, auf die das Einzelne festhaltende mündliche Tradition hinweist.

6.

Ich will an dieser Stelle nun nur noch mit ein paar Worten auf das Persönliche eingehen, das Weinel mit seinen sachlichen Ausführungen verbunden hat.

Wenn ich (vgl. Weinels Aufsatz S. 129) es tadele, daß Weinel und Jülicher die echt rabbinische „Zweigipfeligkeit" der Gleichnisse nicht erkannt haben, und diesen Mangel daraus ableite, daß Weinel und Jülicher die Art der rabbinischen Ausdrucksweise nicht kennen, so habe ich doch damit ohne Zweifel recht; denn weder bei Jülicher noch bei Weinel ist von dieser Eigenheit jüdischer Ausdrucksweise die Rede.

Ferner: ich habe bemängelt, daß Weinel μακάριος mit „selig" übersetzt und daraus etwas über den „freudigen Charakter der Predigt Jesu" schließt. S. 53/54 heißt es in seiner Neutest. Theologie wörtlich:

> Darum ist das Nahesein der Gottesherrschaft nicht bloß eine Mahnung zur Buße, sondern auch ein Gegenstand der Freude. Das Selig! der Seligpreisungen erklingt in der Spruchquelle immer wieder. Selig, wer nicht Anstoß an Jesus nimmt! Mt 11, 6 = Lc 7, 23. Selig die Augen, die ihn gesehen! Mt 13, 16 = Lc 10, 23. Selig der Knecht, den der Herr bei seiner Ankunft wachend findet! Mt 24, 46 = Lc 12, 43.

Beweisen diese Seligpreisungen wirklich einen freudigen Charakter der Predigt Jesu? Wie häufig sind diese Makarismen in der jüdischen Literatur! Hat man deswegen ein Recht, von einer besonderen Freudigkeit zu reden, die deswegen der jüdischen Religion eigen sei? Wenn Jesus sagt: „wohl dem, der nicht an mir Anstoß nimmt," will er dann wirklich dem Johannes eine besondere Freude in Aussicht stellen? Klingt Weinels Satz, wonach das „selig" besonders häufig in der Spruchquelle anklänge, nicht so, als ob er nicht wüßte — oder doch in dem Augenblick, als er diese Sätze seiner Neutest. Theologie schrieb, nicht bedacht hätte —, daß dies „selig" nicht zu betonen, sondern unserem „wohl dem", „Heil dem, der" gleich ist? Der Verheißungscharakter, auf den er in seiner Antwort (S. 131) hinweist, liegt doch nicht in dem „wohl euch", „Heil euch", — sonst müßten ja alle derartigen Sätze Verheißungen sein! — sondern in den mit solchen Sätzen etwa ausdrücklich verbundenen Verheißungen!

Und nun „Racha". Weinel schreibt S. 86 seiner Neutest. Theologie: „wer ihn ‚Racha' (?) schimpft" usw. Weinel wollte hier durch das Fragezeichen andeuten, daß die Erklärung dieses Ausdruckes unsicher sei. Deutlicher wäre es gewesen, dies nicht durch ein Fragezeichen

anzudeuten, sondern mit ein paar Worten in der Anmerkung die beiden möglichen Fassungen des Wortes anzugeben.

Ferner: In Weinels Neutest. Theologie finden sich S. 46 sehr merkwürdige Ausführungen zu der Bezeichnung „Himmelreich", die mit Weinels kritischen Grundsätzen zusammenhängen. Weinel wirft mir in diesem Zusammenhang „Oberflächlichkeit" vor. Man bedenke folgendes: S. 42 fixiert Weinel seine „kritischen Grundsätze" für die Behandlung der Evangelien. Er sagt da: „literarisch am besten bezeugt und darum auch geschichtlich am wertvollsten sind die Teile des Stoffes, die in der ältesten Überlieferung doppelt (d. h. sowohl in der Marcusquelle als in der Spruchquelle) erhalten sind." Einige Zeilen weiter sagt er: „die beste Überlieferung entbindet nicht von einer sachlichen Kritik". Meines Erachtens widersprechen sich diese beiden Sätze; denn, während der erste Grundsatz sagt, daß das literarisch am besten Bezeugte auch geschichtlich am wertvollsten ist, sagt der zweite Grundsatz, daß der geschichtliche Wert nicht von der literarischen Bezeugung aus, sondern durch sachliche Kritik ermittelt wird. Daraus ergibt sich, wie ich darauf gekommen bin, in meiner Rezension im Lit. Zentralblatt ausdrücklich hervorzuheben, wie wenig es letztlich auf die literarische Bezeugung ankommt! So habe ich meines Erachtens auch mit Recht an der Durchführung der kritischen Grundsätze Weinels mit Bezug auf die Begriffe „Himmelreich" und „Reich Gottes" Anstoß genommen (S. 46 in Weinels Neutest. Theologie). Weinel behauptet hier, nachweisen zu können, daß Marcus und die Spruchquelle „Reich Gottes" gesagt und Matthäus diese alte Überlieferung „korrigiert" habe, wenn er „Himmelreich" sage. Jesus hat also nach Weinel „Reich Gottes" gesagt — warum? Weil ja nach Weinels erstem Grundsatz „das literarisch am besten Bezeugte auch das geschichtlich Wertvollste" ist! Wo bleibt da die sachliche Kritik? Hier fällt Weinels zweiter Grundsatz völlig unter den Tisch. Die sachliche Kritik, d. h. doch diejenige Kritik, die nicht einseitig von literarischen Maßstäben ausgeht, sondern mit sachlichen Gesichtspunkten arbeitet, also u. a. auch mit rabbinischen und sonstigen Kenntnissen über das Judentum der Zeit Jesu, würde hier sagen: „Himmel" ist bei den Juden der neutestamentlichen Zeit Umschreibung für Gott, die sie gern brauchten. Sie gebrauchten auch das Wort „Gott", konnten also sowohl „Himmelreich" als „Reich Gottes" sagen. Was wird Jesus gesagt haben? Wahrscheinlich auch beides; denn z. B. Lc 15, 7 braucht Jesus diese Umschreibung für Gott. Wenn nun Matthäus den Ausdruck „Reich der Himmel" vorzieht, Marcus und Lucas den Ausdruck „Reich Gottes", so liegt folgender Gedanke nahe:

die bei Marcus und Lucas fixierte, in griechischer Sprache vorliegende Überlieferung hat den echt jüdischen Terminus „Reich der Himmel", der den hebräischen, pluralischen Ausdruck im Griechischen nachbildet, deswegen vermieden, weil er für Nichtjuden nicht so leicht verständlich war wie der Ausdruck „Reich Gottes". Die sachliche Kritik kommt also meines Erachtens zu dem genau entgegengesetzten Resultat wie Weinels literarische Kritik, nämlich dazu, daß die „Korrektur" auf der Seite des Marcus-Lucas, nicht auf der Seite des Matthäus liegt, wenn man hier überhaupt von „Korrektur" reden darf, wo es sich doch nur um die Bevorzugung des einen von zwei möglichen Ausdrücken handelt.

Nach alledem wird es einleuchten, warum mir Weinels Handhabung seiner kritischen Grundsätze S. 46 ff. in seiner Neutest. Theologie und sonst nicht überzeugend ist, und Weinel wird mein Befremden darüber begreifen, daß er zwar S. 46 — was mir durchaus nicht entgangen war, als ich die Rezension für das Lit. Zentralblatt und mein Buch über die „Gleichnisreden" schrieb — erwähnt, daß im jüdischen Sprachgebrauch Himmel = Gott sei, aber dann eine Argumentation vorlegt, die durch jede sachliche Erwägung meines Erachtens in ihrer Nichtigkeit offenbar wird.

Und nun noch folgendes: S. 46 schreibt Weinel: „Die beiden Stellen Mt 21, 31 und Mt 21, 43 sind nicht erklärbar"! An diesen beiden Stellen steht nämlich bei Matthäus „Reich Gottes"! Und doch ist für sachliche Kritik die Erklärung meines Erachtens höchst einfach: wenn im Griechischen und Hebräischen beide Ausdrücke möglich waren, so kann doch leicht selbst ein Schriftsteller, der den einen Ausdruck bevorzugt, gelegentlich den anderen brauchen!

Wenn Weinel nun zum Schluß seines Aufsatzes Stracks Rezension über meine „Rabbinischen Wundergeschichten" zitiert, um meine Qualifikation zu neutestamentlicher Arbeit anzuzweifeln, so möchte ich hierauf folgendes sagen: Stracks scharfe Rezension, für die ich ihm übrigens dankbar bin, schießt für jeden, der mein Buch kennt, z. T. über das Ziel hinaus. Was Strack zu seiner Schärfe veranlaßt hat, war einerseits der dogmatische Gegensatz, in dem ich mich ihm gegenüber in betreff der Wunderfrage befinde, andererseits seine besondere Betonung philologischer, insbesondere textkritischer und grammatischer Fragen. Was an seiner Rezension ohne Zweifel richtig ist, ist dies, daß er mir einige Flüchtigkeiten aufgewiesen hat, die mir bei der Korrektur entgangen waren. Es wird etwas Derartiges in meinen Arbeiten nicht wieder begegnen. Es weiß aber jeder, der die Rabbinica treibt, daß auch bei der größten Sorgfalt inmitten all dieser Fülle von Kleinigkeiten Fehler übersehen werden können.

Das Gesagte möge genügen, um nachzuweisen, daß Weinels Ausstellungen an meinem Buch über „die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters" nicht stichhaltig sind. Erich Bischoff hat meines Erachtens völlig recht, wenn er mir über mein Gleichnisbuch und über die Bedeutung der Rabbinica für das Verständnis der Gleichnisse Jesu und des NT. geschrieben hat:

> „In etwa 50 Jahren wird man sich wundern, wie man heutzutage es wagen zu dürfen gemeint hat, neutestamentliche Exegese, neutestamentliche Theologie usw. ohne Originalkenntnis der jüdischen Patristik zu treiben. Ihr Buch über die Gleichnisreden beweist an einem großen Beispiel die Notwendigkeit dieses Studiums. Gegen Jülicher haben Sie auf der ganzen Linie recht."

So schließe ich denn mit dem Wunsche, daß in Zukunft recht viele Neutestamentler, wie ich, die Erforschung der rabbinischen Literatur um des NT. willen betreiben möchten. Das wird der neutestamentlichen Forschung dauernden Nutzen bringen. Meine durch Weinel nicht erschütterte Überzeugung geht dahin, daß die rabbinischen Studien für die Neutestamentler mindestens dieselbe Wichtigkeit beanspruchen können wie die hellenistischen Forschungen. Leider können — das liegt in der Schwierigkeit der Sache — die rabbinischen Studien nicht so rasch vorwärtsschreiten wie die uns von unserer Gymnasialbildung her näherliegenden hellenistischen Untersuchungen. Es wird aber die Zeit kommen, in der nicht nur, wie heutzutage, zu den Gleichnissen, der Bergpredigt, den Wundern, zum Johannesevangelium einige wenige Untersuchungen des rabbinischen Materials vorliegen, sondern auch zu den übrigen Worten Jesu, zu den Motiven der Geschichtserzählung der Evangelien, zu Paulus, zur neutestamentlichen Ethik usw. das in Betracht kommende Material in möglichst umfassender Weise bequem zugänglich gemacht sein wird. Gegenwärtig ist ja schon ein deutlicher Umschwung innerhalb der neutestamentlichen Forschung erkennbar, was man u. a. daran sehen kann, daß auch Weinel ausdrücklich sagt, er halte die rabbinischen Studien keineswegs für wertlos. Sicherlich wird in Zukunft die bei ihm und anderen trotzdem noch immer vorhandene Unterschätzung der Rabbinica aus der neutestamentlichen Forschung verschwinden und dann klar werden, daß ich recht daran tat, mich auf dieses Studiengebiet zu begeben und „eifrige Propaganda" dafür zu treiben.

---

12. 7. 1912.
25. 7. 1912.

Altchristliche Kunst.

Von **H. Achelis.**

2. Heidnische und christliche Kunst.

In meinem vorigen Artikel[1] habe ich darauf hingewiesen, welchen besonderen Verhältnissen die römischen Katakomben ihre Entstehung verdanken. Das Christentum hatte von seiner palästinensischen Heimat her die Gewohnheit mitgebracht, seine Toten zu bestatten. Der Brauch war bei den Christen wie bei den Juden religiös begründet: gegen den Leichenbrand, der damals in Rom herrschte, hatten sie einen entschiedenen Abscheu. Die römische Gemeinde wurde dadurch veranlaßt, sich nach Grabstätten in möglichster Nähe der Mauern Roms umzusehen, und die Campagna bot sich ihr zur bequemen Anlage unterirdischer Räumlichkeiten an. Die Einzelgräber, die man auf diese Weise zunächst entstehen ließ, erweiterten sich leicht zu langen Gängen und Komplexen von Gängen; aus den Privatgräbern wurden wohl schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts Gemeindefriedhöfe.

Wenn wir der Entstehung der altchristlichen Kunst nachgehen wollen, wird es notwendig sein, die technische Anlage der Katakomben, in denen sie ihre Geburtsstätte hat, uns kurz vor Augen zu stellen.

Die Treppe, welche die unterirdische Grabstätte mit dem Erdboden verbindet, führt etwa fünf bis sechs Meter tief in den Schoß der Erde hinein. Vom Ende der Treppe aus grub man einen horizontalen, graden Gang, so hoch, daß sich jedermann darin bewegen konnte, und so breit, daß zwei Menschen, die sich begegneten, imstande waren, aneinander vorbeizugehen. Von diesem Gang aus schnitt man Quergänge in das Erdreich hinein, dann Parallelgänge mit anderen Seitenstraßen; so ging es im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte weiter, nach vorwärts und rückwärts, nach rechts und links; jeder Gang konnte der Ausgangspunkt für neue Komplexe von Gräbern werden, so daß schließlich eine große Anlage von unterirdischen Gängen ent-

[1] Jahrgang 1911, S. 296 ff.

stand, alle gleich hoch und gleich breit, die sich auf der Zeichnung wie ein unregelmäßiges Netz mit vielen Maschen ausnimmt. Unter diesem ersten Stockwerk der Katakomben liegt meistens noch ein zweites und drittes. Man ist von einem beliebigen Punkt der obersten Etage wiederum mit einer Treppe in die Tiefe gegangen, sowie man es beim ersten Anfang getan hatte, und hat hier ein ähnliches System von Stollen entstehen lassen.

Die Gräber sind in den Wänden der Gänge angebracht. Darum sind die Wände scharf senkrecht in den Tuff eingeschnitten, die Gräber mit Sorgfalt und Akkuratesse ausgemessen und hergestellt. Wir erwähnten oben,[1] daß sich in einigen Fällen jene jüdischen Schiebegräber nachweisen lassen, die in Palästina die gewöhnliche Grabform sind; aber sie sind in den Katakomben große Seltenheiten. Man ist in Rom schon früh zu einer andern Grabform übergegangen, die den veränderten geologischen und kulturellen Verhältnissen besser entsprach. Das Schiebegrab hat in der Höhe wie in der Breite eine möglichst geringe Ausdehnung, seine größte in der Tiefe. Man schob bei der Bestattung die Leiche in das enge und tiefe Loch hinein. Ein Verschluß des Grabes war auf dem Kalksteinboden Palästinas nicht anders zu bewerkstelligen, als daß man einen Felsblock vor die Öffnung des Grabes legte, um die Leiche vor Schakalen und anderm Getier zu schützen. Wo man mehr Sorgfalt auf den Verschluß verwenden wollte, konnte man dem Schlußstein die Form eines Mühlsteins oder einer steinernen Tür geben. Die Regel war doch wohl immer der rohe Felsblock. „Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür?“ klagen die Frauen am Grabe Jesu.[2] In Rom brauchte man solche Rücksichten nicht zu nehmen. Man wählte darum eine andere Form des Grabes, die bequemer herzustellen war und sich dabei besser präsentierte. Man hackte in die Tuffwand flache Löcher ein, deren Breite der Länge des Leichnams entsprach, der zu bestatten war; die Dimensionen der Höhe und Tiefe ergaben sich daraus von selbst. Man umgab die breite, niedrige Nische mit einer schmalen Randvertiefung, in welche die Verschlußplatte eingefügt werden konnte. Die Platte besteht in der Regel aus Marmor. Der Marmor muß damals in Rom, dem Mittelpunkt des Welthandels, massenhaft vorhanden und in seinen gangbaren Sorten sehr wohlfeil gewesen sein; nur ganz arme Leute mußten sich bei ihren Gräbern mit einem Verschluß von Ziegelplatten genügen lassen. Die senkrecht eingefügten Tafeln sind mit

[1] a. a. O., S. 300.

[2] Markus 16, 3.

Mörtel dicht verstrichen. Von solchen Nischengräbern[1] konnte man in einem mannshohen Gange zwei bis drei an jeder Seite übereinander anbringen, ohne dadurch den Raum in ängstlicher Weise auszunutzen.

Außer diesen Einzelgräbern, die sich nebeneinander und übereinander die langen Stollen der Katakomben entlang ziehen, finden sich sehr häufig Familiengräber. Dem natürlichen Wunsche der Familie, ihre Gräber in einem geschlossenen Raum beieinander zu haben, konnte in den Katakomben leichter und vollkommener entsprochen werden, als es unter anderen Verhältnissen möglich ist. An die Gänge ließen sich kleine Kammern anschließen, die vom Stollen aus durch eine Türöffnung zugänglich waren, und demnach durch eine hölzerne Tür, die man einfügte, zu verschließen waren. Sie finden sich in fast allen Katakomben in großer Anzahl. Wenn man einen Plan vor Augen nimmt, bilden die kleinen Quadrate dieser Kubikula, welche die Gänge begleiten, einen charakteristischen Zug in dem Bilde der Katakomben. Ihre Form und ihre Größe ergab sich aus ihrer Bestimmung. In diesen Kammern sollten ebenfalls Gräber angebracht werden, daher mußten ihre Wände gerade und senkrecht sein. Als Grundriß war nur ein Rechteck, das einem Quadrat nahe kam, oder ein Quadrat selbst, denkbar, allenfalls ein Trapez; und da die Dimension der Nischengräber gegen zwei Meter in der Breite beträgt, mußte jede Seite des Grundrisses etwas über zwei Meter betragen. Das sind auch in der Tat die Maße bei der großen Menge der Kubikula. Es kommen einige Kammern von größerem Umfang vor, auch mehrere mit einem komplizierteren Grundriß; im allgemeinen aber sind die Grabkammern nicht größer, als das nächstliegende Bedürfnis erforderte.

Ein solches Kubikulum bot reichlich Raum für die Gräber einer Familie. Die beiden Seitenwände und die Rückwand konnten zusammen sechs bis neun Nischengräber aufnehmen; nötigenfalls war auch in der Eingangswand noch ein Platz über der Tür zu beschaffen; und ganz kleine Kinder konnten in den schmalen Flächen rechts und links von der Tür bestattet werden. Man vermochte auf diese Weise mehr Gräber herzustellen, als in der Regel notwendig gewesen sein wird. Der Überfluß von Raum wird die Veranlassung gewesen sein, daß man in den Kubikula mit Vorliebe eine zweite Grabform anwandte, das Arkosol. Auch die Arkosolgräber sind als Nischen in die senkrechten Tuffwände eingeschnitten; sie sind nur etwas komplizierter gestaltet

[1] Ich gebrauche, wie schon andere vor mir, die Bezeichnung Nischengräber für die sogenannten loculi. Denn dieser Name muß doch wohl allmählich verschwinden, da er den falschen Anschein erweckt, als ob er aus dem Altertum stammte.

und daher etwas opulenter als die gewöhnlichen Nischengräber. Das Arkosolium präsentiert sich als eine halbkreisförmige Nische, in deren Grundfläche das Grab gehöhlt ist. Es ist also ein Troggrab, das mit einer wagerecht liegenden Marmorplatte geschlossen wurde. War das Grab zugedeckt, so blieb die bogenförmige Nische geöffnet. Das Arkosol nimmt mehr Platz ein als ein gewöhnliches Nischengrab; es beansprucht gewöhnlich die ganze Wand einer Grabkammer. Dafür aber gibt es dem Kubikulum einen architektonischen Schmuck, und die offene Nische bietet für die Dekoration der Grabkammer ein brauchbares Motiv. Das Arkosol ist die spezielle Grabform des Kubikulums.

Das Nischengrab wie das Arkosol sind beides Grabformen, die sich aus den geologischen Verhältnissen der Katakomben ergaben. Zumal das Nischengrab entspricht in solchem Maße der Eigenart der christlichen Hypogäen, daß man meinen sollte, man wäre unter gleichen Umständen immer auf diese Grabform gekommen. Es ist bei aller Einfachheit ein ausgesprochenes Einzelgrab, so leicht es war, der Nische im erforderlichen Falle die Tiefe zu geben, daß sie für zwei, drei oder mehr Leichen Raum bot, die dann nebeneinander lagen. In der Regel hatte jeder Christ, ob arm oder reich, sein gesondertes Grab, dessen Verschlußstein Platz hatte für eine umfangreiche Grabschrift. Seine Persönlichkeit und seine Individualität war noch nach dem Tode gewahrt. Andererseits befand sich das Grab in einer Reihe mit den Gräbern der Glaubensgenossen; die Unterschiede des Standes und Ranges traten zurück hinter den Merkmalen der Einheit und der Gleichheit. Die Gräber waren leicht hergestellt und schnell zu zerstören; aber die Abgeschlossenheit der unterirdischen Begräbnisstätte schützte vor dem Haß der Heiden besser, als andere Maßregeln es vermocht hätten. Dagegen kamen die Kubikula den natürlichen Wünschen nach einer individuellen Ausgestaltung der Grabstätte entgegen. So einfach und klein diese Grabkammern sind, bieten sie doch mit ihren Bogengräbern einen ansprechenden Anblick. Der leicht zu bearbeitende Tuff forderte dazu auf, die kleinen Gelasse mit einer bescheidenen Architektur auszustatten. Man gab der Decke eine flache Wölbung, daß sie wie ein Tonnengewölbe sich präsentiert, oder man ließ das Scheingewölbe von allen vier Seiten der Kammer ansteigen, so daß sie mit einem Kreuzgewölbe gedeckt zu sein scheint, dessen Grate sich im Mittelpunkt der Decke treffen. Oder man ließ gar in den vier Ecken der Kammer Säulen aus Tuff stehen mit Basen und Kapitellen; die Säulen sind scheinbar mit Architraven verbunden, die das Dach der Kammer zu tragen scheinen. Oder es ist wenigstens das Hauptgrab

in der Rückwand des Kubikulums durch eine Säulenstellung flankiert. Auch die Einrichtungsgegenstände stellte man zuweilen aus dem gewachsenen Stein her. Man ließ einen Tisch stehen, als man die Kammer herstellte, den man bei den Versammlungen an den Gräbern gut gebrauchen konnte. Im Ostrianum hat man Lehnstühle und Bänke aus dem Tuff gehauen.

Der hauptsächliche Schmuck der Grabkammern aber wurde durch Bewurf und Bemalung hergestellt. Man versah den ganzen Innenraum mit einem groben Putz, legte darauf eine feinere Stuckschicht, und schmückte das Ganze mit leichter bunter Malerei aus. Seit Jahrhunderten war es in Griechenland und in Italien üblich, die Wohnräume auszumalen. Die Freskomaler bildeten eine große Zunft, die ihre Kunst jedem zur Verfügung stellte. Von den ersten Anfängen an ist in den Katakomben die Wandmalerei anzutreffen.

War eine Grabkammer zu dekorieren, so wurden Decke und Wände in eine Anzahl von Felder eingeteilt. Das geschah in der Regel sogleich, nachdem der Stuck aufgetragen war, so daß die Maler den frischen Bewurf bemalten. Da die Wände zum größten Teil durch Tür und Gräber in Anspruch genommen waren, bildet die Decke das hauptsächliche Feld für die Dekoration. Ihre Fläche stellte sich in der Regel als ein Quadrat oder Rechteck dar, meistens nicht ganz regulär, sondern etwas verschoben. Wo die Decke ein Tonnengewölbe oder ein Kreuzgewölbe imitierte, war ihre Fläche entsprechend abgerundet; sie war dann an zwei oder an allen vier Seiten statt von geraden Linien vielmehr von Kreisbogen begrenzt, so daß ihre Ecken in spitze Winkel ausliefen. Um eine Einteilung in Felder zu schaffen, ging man vom Scheitelpunkt der Decke aus und umgab ihn mit einer Anzahl von konzentrischen Kreisen. Die inneren Kreise umgrenzen ein Mittelfeld, die äußeren reichen bis an die Seitenwände der Kammern heran und schneiden die vier Ecken ab. Von den Ecken kommen ihnen andere Linien entgegen. Aus den Winkeln sind Kreisbogen geschlagen, welche die Eckfelder eng begrenzen. Parallele oder schräggestellte Linien, konvexe oder konkave Bogenlinien führen, paarweise gestellt, zum Mittelpunkt hin, und verbinden als Diagonalen das Zentrum mit den Winkeln. Ein drittes System von Linien geht endlich vom Mittelpunkt der Seiten aus. Auch hier werden Kreisbogen geschlagen, gewöhnlich mehrere hintereinander; gerade und gekrümmte Linienpaare streben nach dem Scheitelpunkt der Decke hin, um sich im Mittelfelde zu vereinigen. Der ganze ornamentale Rahmen besteht in der ältesten Zeit aus verhältnismäßig schmalen Linien. Sie sind ab-

wechselnd einfach gezogen oder mit Zahnschnitt und anderem dekorativen Beiwerk versehen, punktiert oder als kleine Quadrate gestaltet; dazwischen sind andere als Blumenkränze und als Girlanden geformt, andere sind verdoppelt oder verdreifacht, um die leichte Linienführung auf diese Weise zu unterstreichen. In der Farbe ist stets auf Abwechslung Bedacht genommen. Rot und Blau sind vorherrschend; daneben kommen Braun, Grün und Gelb vor. Die leuchtenden Farben müssen sich von dem weißen Grunde ursprünglich noch viel lebhafter abgehoben haben, als wir heutzutage sehen.

Im einzelnen sind bei dieser Deckeneinteilung die Variationen zahlreich. Man kann schon hier Beobachtungen über die große Übung und Gewandtheit der Dekorateure machen. Das Liniensystem hat stets dieselben drei Ausgangspunkte, die Mitte der Decke, die vier Ecken und die Mittelpunkte der Längsseiten der Kammer. Zuweilen wird das Zentrum stärker betont und der ganzen Deckendekoration ein zentraler Charakter gegeben; in anderen Kammern wird die Diagonale auf Kosten der Seitenbilder hervorgehoben. Im ganzen ergeben sich durch die sich kreuzenden und begegnenden Linien doch stets dieselben Felder. Das Hauptfeld ist das in der Mitte, durch die Linienumrahmung gebührend hervorgehoben, daneben sind die vier Eckfelder stets als solche charakterisiert. Endlich stehen um das Mittelfeld gruppiert je vier Diagonalfelder und vier Seitenfelder, wobei es dem Dekorateur freisteht, durch sparsame Einteilung des Raumes die Zahl der Seitenfelder und die der Diagonalfelder zu verdoppeln, oder eine der beiden Serien fallen zu lassen. Bei durchgängiger Gleichartigkeit ist doch das Schema vermieden. Vergleicht man die Decken miteinander, so hat man den Eindruck, als ob dieselben Motive sich immer wieder zu neuen Bildern zusammenschöben und auseinanderzögen. Man gibt dem Mittelfeld statt der kreisförmigen eine quadratische oder achteckige Umrahmung. An den Seiten und in den Ecken unterbrechen runde, rechteckige und schiefwinklige Felder das bekannte Liniensystem. Ährengewinde und Blumenkränze heben den heiteren und leichten Charakter der Dekoration noch stärker hervor.

In ähnlicher Weise werden die Wände der Grabkammern behandelt. Den Malern steht hier nicht, wie bei der Decke, eine ungeteilte Fläche zur Verfügung. In der Eingangswand nimmt die Türöffnung einen großen Teil des Raumes in Anspruch. Die anderen drei Wände sind in der Regel mit Nischengräbern oder mit Arkosolien besetzt. Der Maler muß sich mit seiner Dekoration nach dieser Zerteilung der Fläche richten. Da die Tür regelmäßig die Mitte der Eingangswand einnimmt,

bleiben rechts und links und über derselben nur schmale Flächen zur Bemalung übrig. Man suchte auch hier durch Umgrenzung mit dünnen, farbigen Linien kleine Felder zur Bemalung herzustellen. Die Fläche über dem Eingang behandelte man vielfach als ein Ganzes; an den Seiten der Tür stellte man je zwei rechteckige Felder übereinander.

Wo sich Nischengräber in der Wand befanden, wurden deren weiße Marmorplatten mit einer farbigen Umrahmung versehen; über, zwischen und unter ihnen blieben nur lange Felder übrig, in der Regel noch nicht einmal so hoch, wie die Gräber selbst; nicht mehr Raum war an den Seiten, zwischen den Gräbern und den Seitenwänden.

Etwas mehr Platz zur Bemalung bietet die Wand, wenn sie mit einem Arkosolgrab versehen ist. Unter dem Arkosol ist die Fläche in der Regel höher als unter dem Nischengrab; neben und über dem Bogen des Grabes ist ebenfalls Raum vorhanden, den man in der Regel in drei Felder einteilte, je eins rechts und links vom Arkosolbogen und eins darüber, wobei es im Belieben des Dekorateurs stand, die Breite der Wand durch fünf statt durch drei zu teilen, und ebenso in der Höhe die Zahl der Felder zu verdoppeln, oder etwa als Abschluß der Wand einen oberen Wandstreifen abzugrenzen.

Vor allem aber stellt das Arkosol selbst den Malern eine dankbare Aufgabe. In der Rückwand bietet es eine Lünette, die, durch den Bogen des Grabes umrahmt, als ein Hauptbild der Kammer hervorgehoben wird, und der Arkosolbogen wird in der Regel ebenfalls mit Malerei versehen. Wenn man in seine Wölbung hineinsieht, erblickt man meistens in seiner Mitte, oben über dem Grabe, ein Bild und ebenso sind rechts und links am Ende des Bogens Felder abgegrenzt.

Auf diese Weise hatte man an allen Seiten der Grabkammer, an der Decke, an den Seitenwänden und in den Arkosolien, kleine Flächen hergestellt, die dazu bestimmt waren, mit Bildern angefüllt zu werden.

Zu Füllstücken nahm man anspruchslose kleine Motive aus der Pflanzen- und Tierwelt, wie sie die Dekorationsmaler der damaligen Zeit in Fülle zur Verfügung hatten. In die vier Ecken der Decke setzte man gern fliegende Vögelchen, in die Seitenfelder etwa Vögel oder andere Tiere in ruhender Stellung. Man bevorzugte die Vögel mit glänzendem Gefieder, Tauben, Enten, Pfauen, gelegentlich sieht man auch einen Papagei. Den Pfau malte man gern in seiner prächtigen Stellung mit aufgeschlagenem Schweif. Er paßt dann gut in ein rundes Feld hinein; setzte man ihn auf eine hohe Vase, die aus einem hohen Blütenstengel herauswuchs, so füllte er auch ein langes schmales Feld gut aus. Oder man stellte die Vögel paarweise um eine Blumen-

vase, ein bekanntes dekoratives Muster. Von den Fischen liebte man den Delphin, der sich häufig um einen Dreizack windet, von den Vierfüßlern die Gazelle, die gern im Sprunge dargestellt wird. Neben die wirklichen Tiere treten die Fabelwesen. Der Hippokampus, der sich aus den Formen des Fisches und des Pferdes zusammensetzt, kommt in verschiedenen Gestalten vor. Kleine, nackte Flügelknaben, die Putten, schweben an Wänden und Decken, ein leichtes Gewandstück um den Arm geschlagen, einen Stab oder eine Girlande in den Händen. Daneben dann Tierköpfe und Menschenhäupter, ebenfalls als Dekorationsstücke.

War ein größeres Feld zu bemalen, wie etwa der Hintergrund eines Arkosols, dann ging der Dekorateur zuweilen dazu über, eine kleine Landschaft zu komponieren aus einigen Bäumen, Hütten, Tieren und Menschen. Sie sind häufig so schnell hingeworfen, daß sie mehr angedeutet als ausgeführt sind. Oder es werden mehrere Tiere in eine landschaftliche Umgebung gesetzt, Rinder, Schafe und Ziegen, Enten und Fische. Die Füllstücke sind in der ältesten Zeit immer von bescheidener Größe; nirgends drängt sich das Figürliche vor, es ist überall viel freier Raum gelassen. So einfach die Dekoration ist, so sicher und zierlich ist sie. Eine lange künstlerische Tradition und einen guten Geschmack sieht man überall zugrunde liegen.

Nur selten stellen sich die Maler kompliziertere Aufgaben. Im Kubikulum des Ampliatus in der Domitilla-Katakombe ist an den Wänden eine kleine perspektivische Illusion versucht. Zwei Säulenreihen stehen scheinbar hintereinander und tragen eine kassettierte Decke. Die Wände sind so bemalt, als wenn sie mit einer Marmorinkrustation ausgestattet wären; die Tierstücke, die sie schmücken, sind durch kräftige Umrahmung hervorgehoben, so daß der Schein entsteht, als wenn sie, mit kostbaren Rahmen versehen, in die Wand eingelassen wären.[1]

Daß man die unteren Wandflächen so bemalte, als wenn sie mit großen Marmorplatten verkleidet wären, ist auch in späterer Zeit noch mehrfach zu beobachten.[2] Es ist ein Motiv, das in den Zimmern der Wohnhäuser gebräuchlich war und in Pompeji noch in vielen Beispielen zu sehen ist. Die imitierte Marmorinkrustation gehört zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten des ersten wie des zweiten pompejanischen Stils.[3]

Öfter sind Einrichtungsgegenstände der Zimmer an die Wand gemalt, so daß man meinen möchte, der Maler hätte beabsichtigt, durch

[1] Abbildung bei Wilpert, Malereien der römischen Katakomben. Taf. 30. 31.

[2] Z. B. bei Wilpert a. a. O. Taf. 54.

[3] Vgl. Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl. S. 475 ff.

eine Attrappe das Publikum irrezuführen. In die hohen, schmalen Felder, welche rechts und links von den Nischengräbern in den Ecken der Wände übrigbleiben, sind große Kandelaber gemalt, die gerade in diese Flächen vorzüglich hineinpassen.[1] Im Kubikulum des Amor und der Psyche in der Domitilla-Katakombe sind Salbenflaschen und Spiegel an Bändern aufgehängt, an der Decke und den Wänden hängen rote Girlanden, so daß beinahe die Illusion eines festlich geschmückten Zimmers erreicht wird.[2]

In einigen Kubikula der ältesten Zeit ist an den Decken die Blumendekoration so reichlich, daß man sich in einer Laube zu befinden meint. Aus den vier Ecken streben schlanke Blumenstengel nach der Mitte hin, andere biegen sich zu Festons zusammen oder hängen als Girlanden herab, daß nur die dazwischengestellten figürlichen Bilder die Illusion zerstören.[3]

In der Flavier-Galerie der Domitilla-Katakombe ist an der Decke des abwärtsführenden Gewölbes ein großer Weinstock gemalt, der von Vögeln und Putten belebt wird.[4]

In bescheidenerer Weise ist dasselbe noch in späterer Zeit an dem Arkosol der Gemüsehändlerin in der Katakombe des Kallistus versucht worden. Im Bogen des Arkosols ist rechts und links ein Weinstock zu sehen, dessen Reben, Ranken und Trauben das ganze Bogenfeld anfüllen und sich in der Mitte treffen und verschlingen. In der Lünette hat sich die Gemüsehändlerin selbst abbilden lassen: sie sitzt also mit ihren Gemüsekörben in einer großen Weinlaube. Unterhalb des Arkosols sind rote Girlanden aufgehängt.[5]

Eine ähnliche Absicht liegt vor, wenn mehrere Male auf die untere Hälfte der Wände ein Gartenzaun gemalt ist. Breite rote Streifen, die sich von der Decke bis zum Fußboden ziehen, wollen in diesem Falle als Pfosten gelten, zwischen denen das Gitter befestigt ist. Dies selbst besteht aus kreuzweise gestellten Stäben. Die Illusion ist dadurch verstärkt, daß sich an einer Seite das Gitter mit einer Gartenpforte zu öffnen scheint.[6] In einem andern Fall sollen wir durch den Zaun in

[1] Abbildung bei Wilpert Taf. 97. 102, 1.

[2] Abbildung bei Wilpert Taf. 52. [3] Vgl. z. B. Wilpert Taf. 9 und 17.

[4] Abbildung bei de Rossi, Bullettino 1865, p. 42, n. 1 = Garrucci, Storia dell' arte cristiana Bd. 2, tav. 19, 1; die untere Hälfte in Farben bei Wilpert Taf. 1. — Im 18. Jahrhundert hat man die kleinen Figuren von der Wand abzulösen versucht und dadurch viel zerstört.

[5] Farbige Abbildungen bei de Rossi, Roma sotterranea, Bd. 3 Taf. 13; bei Wilpert, Taf. 143, 2.

[6] Abbildung bei Wilpert Taf. 134, 2.

einen Blumengarten blicken,[1] und vor demselben steht ein Kantharus mit zwei Tauben[2] — dem Charakter des Gartens entsprechend.

So bescheiden diese Versuche der Maler sind, die kleinen unterirdischen Grabkammern für das Auge des Besuchers in Wohnzimmer oder Gartenlauben zu verwandeln, so selten sind sie doch im ganzen genommen. Im allgemeinen herrscht die Flächendekoration vor, die, ohne die weitergehende Absicht, eine Illusion hervorzurufen, sich lediglich bemüht, die Wände und die Decken der Kammern mit leichtem Schmuck zu versehen. Man hat zunächst die Einteilung in Felder vorgenommen und dann die Füllstücke hineingemalt. Über die Art, wie die Bilder in die Rahmen gesetzt werden, gibt es eine feste Tradition in den Katakomben. Das Hauptbild im Mittelfeld der Decke ist so orientiert, daß der Besucher der Kammer es vor Augen hat, wenn er in die Tür hineintritt. Die andern Bilder, die sich um das Mittelbild gruppieren, sieht man vor Augen, wenn man sich vor die Wand stellt, über der sie angebracht sind. Man muß an den Wänden des Kubikulums herumgehen, wenn man die Bilder nacheinander betrachten will. Die verschiedenen Bilder, die am Bogen des Arkosols angebracht sind, pflegen so gestellt zu sein, daß das mittlere seine Grundfläche in der Rückseite des Arkosolbogens hat, die Seitenfelder aber auf den Seitenflächen aufstehen. Sie sind also nach drei verschiedenen Seiten des Arkosols orientiert und stehen nicht in einer Linie. Da man diese Bilder am Bogen erst vor Augen hat, wenn man in das Arkosol hineinsieht, wirkt die verschiedene Orientierung in Wirklichkeit nicht in dem Maße gezwungen, wie es nach den Abbildungen scheinen könnte, auf denen man den Bogen des Arkosols als Fläche vor sich hat. —

Wenn man diese Bilder, die wir an unsern Augen vorüberziehen ließen, nach ihrer Bedeutung fragt, so kann darüber schwerlich ein Zweifel bestehen, daß sie alle nur dekorativen Wert haben, daß ihnen also irgendeine Beziehung auf christliche Vorstellungen nicht innewohnt. Man darf wohl auf weitgehende Zustimmung rechnen, wenn man das behauptet. Bei dem einen oder andern dieser Bilder ist gelegentlich versucht worden, durch Herbeiziehung einer neutestamentlichen Stelle oder durch symbolische Auffassung einen speziell christlichen Sinn zu gewinnen; aber man darf vorläufig diese Versuche auf sich beruhen lassen. Die Anfänge der christlichen Kunst rechtfertigen in vollem Umfang das Wort von der „Christlichen Antike". Aus dieser Dekoration, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, läßt sich nicht

[1] Abbildung bei Wilpert Taf. 143, 1. [2] Abbildung bei Wilpert Taf. 121.

entnehmen, ob sie von christlichen oder von heidnischen Malern entworfen und hergestellt wurde. Dieselben Malereien könnten sich an heidnischen Gräbern befinden. Der unbefangene Besucher vermißt an den angeführten Beispielen sogar eine Hindeutung darauf, daß sie an Gräbern angebracht sind. Wohnräume oder öffentliche Bäder könnten ebenso ausgemalt sein.

Es gibt in der Tat noch heute in den Katakomben eine Anzahl von Grabkammern, in denen jedes Zeichen christlichen Ursprungs fehlt.

Besonders ist die Flavier-Galerie in der Katakombe der Domitilla reich an solchen Funden. Der große Weinstock, der sich dort an der Decke der alten Treppe gemalt findet,[1] wurde schon erwähnt. Daran anschließend befindet sich eine gemalte Decke: im Mittelfeld ein schwebender Putto, in den vier Diagonalfeldern Putten auf Postamenten, in den Seitenfeldern kleine landschaftliche Dekorationen.[2] In der Nähe sind noch mehrere ähnliche Decken vorhanden, deren Felder uns Putten, Tiere und Pflanzenmotive zeigen.[3] Man verlegt diese Bilder alle noch in das erste christliche Jahrhundert. Wir befinden uns in einer Zeit, in der die christliche Kunst eben zu entstehen begann; denn an den Wänden derselben Galerie sehen wir die ältesten Bilder christlichen Inhalts: Daniel in der Löwengrube, Noah in der Arche und ein Totenmahl; daneben dann wieder das Genrebild eines Fischers, der auf einem Felsblock sitzt und angelt.

Ferner ist das — ebenfalls schon erwähnte — Kubikulum des Ampliatus zu nennen, das mit besonderer Sorgfalt ausgemalt und vielleicht die eleganteste christliche Grabkammer zu nennen ist, welche wir erhalten haben. Der Maler hatte nur architektonische Motive und einige Tierstücke zur Hand, als er die Dekoration schuf.[4] Wüßten wir nicht, daß wir uns in einem christlichen Zömeterium befinden — aus seiner Grabstätte könnten wir das christliche Bekenntnis des Ampliatus nicht erraten.

Dieselbe Beobachtung ist in Neapel zu machen, im ältesten Teil der christlichen Nekropole, die sich hinter dem Hospital S. Gennaro dei Poveri befindet. Der Vorraum der sogenannten ersten Katakombe dort ist in einer Weise bemalt, daß man dies Werk in die älteste Zeit

---

[1] Abbildung bei de Rossi, Bullettino 1865 S. 42 = Garrucci Bd. 2 tav. 19, 1; die untere Hälfte bei Wilpert Taf. 1; das Ganze mit den anschließenden Decken bei Marucchi, Roma sotterranea cristiana Bd. 1 tav. 13—16.

[2] Abbildung bei Wilpert Taf. 2; das Mittelfeld ebendort Taf. 5, 2; Marucchi a. a. O.

[3] Abbildung bei Wilpert Taf. 3 und 4; Marucchi a. a. O.

[4] Abbildung bei Wilpert Taf. 30 und 31, 1.

der neapolitanischen Gemeinde verlegen möchte. Die flachgewölbte Decke ist in gewohnter Weise in Felder geteilt, oben an den Seitenwänden setzen sich kleine quadratische Felder fort. Als Füllstücke bemerken wir fliegende Vögel, Seepferde, Gazellen, Panther(?), Enten und Muscheln.[1] Auch diesem Maler in Neapel waren christliche Bilder noch unbekannt, oder er glaubte doch, in dem vorliegenden Fall ohne sie auskommen zu sollen. —

Vergleichen wir nun diese älteste christliche Dekorationsmalerei mit den Resten der heidnischen Antike, wie sie uns in reichster Fülle in Pompeji, aber auch in Rom und an anderen Fundstätten erhalten ist. Die pompejanischen Bilder eignen sich zum Vergleich deswegen besonders gut, weil sie den ältesten christlichen Werken zeitlich so nahestehen. Die große Menge der dortigen Malereien ist in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergang der Stadt — im Jahre 79 nach Christus — hergestellt worden; die ältesten christlichen Dekorationen mögen ebenfalls der Zeit der Flavier angehören. Wenn der weitaus größte Teil der pompejanischen Bilder in Wohnräumen und in öffentlichen Gebäuden, nicht aber in Grabbauten zu finden ist, so ist auf diese Differenz nicht allzuviel Gewicht zu legen, da sich die Dekoration der christlichen Kubikula offenbar nahe an die Zimmerbemalung anlehnt. An Grabbauten stehen in Pompeji die Monumente der Gräberstraße und vor allem das Grab des Ädilen C. Vestorius Priscus vor der Porta del Vesuvio zur Verfügung. Rom aber bietet außer einigen besonders schönen Beispielen aus Privathäusern und Thermen auch einige heidnische Gräber, die mit Malerei und Stukkatur verziert sind, das Kolumbarium in der Villa Pamfili aus der Zeit des Augustus,[2] und die unterirdischen Gräber an der via Latina,[3] die dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehören mögen, um andere, weniger bekannte, hier zu übergehen.

Die erste Beobachtung, die wir bei diesem Vergleich machen, ist die, daß wir die ganze christliche Malerei, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, in den heidnischen Kunstwerken wiederfinden. Den Decken der Kubikula entspricht am meisten die Decke eines

---

[1] Vgl. die Farbenskizze bei Bellermann, Die ältesten christlichen Begräbnisstätten Taf. 3; die Zeichnung der mittleren Decke bei Garrucci Bd. 2 Taf. 90 = V. Schultze, San Gennaro Taf. 4.

[2] Vgl. Samter und Hülsen in den Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts. Römische Abteilung Bd. 8 (1893) S. 105 ff.

[3] Monumenti inediti pubbl. dall' Instituto di correspondenza archeologica Bd. 6 Taf. 43 f. 49—53.

römischen Hauses, das schon im 16. Jahrhundert auf dem Caelius in Rom gefunden wurde.[1] Dort ist das Schema der christlichen Deckenmalerei erhalten, das runde Mittelfeld, die vier Seitenfelder und die Ecken; Blätterschnüre bilden das Netz der Deckeneinteilung, Putten die Füllstücke. — In dem Kolumbarium der Villa Pamfili sind die Wandstreifen zwischen den Nischen für die Aschenurnen bemalt, wie in den Katakomben die Zwischenräume zwischen den Nischengräbern; wir sehen Landschaften, Tiere und Stilleben, wie an den christlichen Gräbern; der angelnde Fischer als landschaftliches Genrebild begegnet hier ebenfalls. Und wenn bei den christlichen Dekorationsmalern der Pfau das beliebteste Tier ist, so ist es bemerkenswert, daß auch an dem Grabe des Vestorius Priscus in Pompeji rechts und links von einem Totenmahl zwei große Pfauen dargestellt sind. Es wird nicht schwer sein, für alle Einzelheiten der Katakombenmalerei Parallelen in der gleichzeitigen antiken Kunst aufzuweisen, um den Satz zu belegen, daß die ältesten christlichen Maler an ihren Gräbern nur das fortführten, was in der damaligen Zeit allgemein Brauch war.

Ebenso deutlich ist aber eine zweite Beobachtung: die christlichen Dekorateure übertrugen nicht alle Gegenstände, die in ihrer Zeit geläufig waren, auf die christlichen Grabstätten. Sie trafen vielmehr eine Auswahl. Sie ließen alle Figuren und Motive fort, die mit der heidnischen Götterwelt irgendwie zusammenhingen.

Mit der Mythologie kam man auf den Kampfplatz der Religionen, wo das Christentum der gesamten Antike gegenüberstand. An diesem Punkte waren die christlichen Künstler nicht imstande, ihren heidnischen Lehrmeistern zu folgen. In allen Christen waren die stärksten Motive lebendig, um das Heidnische in jeder Form von sich abzuwehren. Als Vertreter des Monotheismus fühlten sich die Christen unendlich erhaben über den Götzendienst; sie nannten sich selbst das Licht in der Finsternis, Führer für Blinde, Erzieher für Unverständige, Lehrer für Unmündige.[2] Der Gott der Christen war der allmächtige Schöpfer und Herr Himmels und der Erde. Wer diesen Gedanken erfaßt hatte, dem erschien es lächerlich und unwürdig zugleich, daß man für einen Gott Tempel auf Erden erbaute, daß man ihn in menschlicher Gestalt abbildete, und ihm Weihrauch und Tiere opferte.[3]

Neben diesem Gefühl der religiösen Überlegenheit war in allen

[1] Abbildung bei Bellori, Picturae antiquae tab. 14; danach bei Wilpert S. 37 Fig. 2.

[2] Vgl. Römer 2, 19f.

[3] Vgl. Aristides, Apologie c. 3, 2; den Brief an Diognet c. 2 und Justin, Apologie 1, 9.

Christen noch eine andere Anschauung lebendig, die zu der Verachtung der Götterwelt die Angst vor ihr fügte. Man sah in den heidnischen Gottheiten die böse Geisterwelt lebendig. Der Teufel und seine Dämonen hatten ihre Wohnstätten in den Tempeln und waren hinter den Marmorleibern der Götter verborgen.[1] Sie forderten von den Menschen die ihnen zukommenden Ehren, Weihrauch, Wein und Opfer, vor allem das Opferblut. Denn sie nährten sich von diesen Spenden, sie bedurften das Tierblut, um ihr eigenes Leben zu fristen.[2] Den Dämonen wohnte ein unbezwingbarer Hang zur Unsittlichkeit inne. Daher erzählten die Göttermythen von dem Verkehr der Dämonen mit menschlichen Weibern und Knaben; die Heiden hatten von ihren Göttern die Unsittlichkeit gelernt,[3] für den Christen aber bedeutete die böse Geisterwelt eine ständige, akute Gefahr. Die Dämonen sprengten die boshaften Verleumdungen gegen die Christen aus, so daß die Welt ihnen übelwollte.[4] Wie sie schon das Leiden Christi veranlaßt hatten,[5] so waren sie auch die Urheber der Christenverfolgungen.[6] Die heidnischen Richter waren die Werkzeuge der Dämonen;[7] hatten diese einen Christen zum Tode gebracht, dann schlürften sie sein Blut,[8] ebenso wie sie das Blut der Opfer genossen. Sie wagten sich mit ihren Nachstellungen in das christliche Gotteshaus hinein, suchten die Andacht der Gläubigen abzulenken[9] und selbst die christlichen Sakramente zu erhaschen; fiel etwas von dem geweihten Brot und Wein auf den Boden, so wurde es ein Raub der Dämonen.[10] Ebenso lauerten sie in den Häusern der Christen, um eine Gelegenheit zu schaden wahrzunehmen. Sie suchten mit Speise und Trank[11] in den Körper der Christen zu gelangen, um ihn mit Krankheiten zu schlagen und zur Unsittlich-

---

1 Minucius Felix, Octavius c. 27: „Diese unreinen Geister oder Dämonen . . . stecken hinter geweihten Statuen und Bildnissen und bringen es durch ihre Einwirkungen zu einem Ansehen, als wäre wirklich eine Gottheit zugegen, indem sie bisweilen Seher begeistern, die an heiligen Stätten verweilen, indem sie hier und da die Fibern der Eingeweide beleben, den Flug der Vögel leiten, die Lose lenken und Orakelsprüche veranlassen."

2 Vgl. Origenes Ctr. Celsum III, 37; VII, 5. 35.

3 Vgl. Aristides, Apologie 8, 2ff.; unten S. 20.

4 Minucius Felix c. 28, 5ff. 5 Justin, Apologie I, 63.

6 Justin, Apologie 1, 5. 57; das Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1); Origenes Ctr. Celsum 4, 32.

7 Justin, Apologie 2, 7. 8 Tertullian, Apologie c. 23.

9 Cyprian, De dominica oratione c. 31.

10 Canones Hippolyti c. 29; Tertullian, De corona c. 3.

11 Klemens, Homilia 4, 16.

keit zu verführen.[1] Der Mensch wurde damit wirklich ein Werkzeug der Dämonen; was er sagte, waren Worte des bösen Geistes, und was er tat, waren Werke der Hölle.

Die Dämonologie beeinflußte das praktische Leben der Christen in vielfacher Weise. Eine ganze Menge von frommen Gewohnheiten und von gottesdienstlichen Riten, die sich, wenn auch unverstanden, bis auf unsre Zeit erhalten haben, haben ihren Ursprung in der Furcht vor dem Teufel. Das Kreuzschlagen und das Fasten, das Wassersprengen beim Eintritt in die Kirche und das Salben der Kranken mit Öl, das heilige Salz, die ewige Lampe und die Lichter auf dem Altar, das Räuchern und das Schellengeläut im Gottesdienst, das Läuten der Glocken, die Handauflegung und die Eulogien — dies alles und noch viel mehr hat seine Wurzeln im Glauben an die Dämonen.[2] Das waren die heiligen Waffen, mit denen man dem bösen Feinde im täglichen Leben und im Gottesdienst entgegentrat, sein Eindringen abwehrte und seine Wirkungen unschädlich machte. Es gab keinen Christen, der an diesem Geisterkampfe nicht teilnahm.

Zu diesen wirksamen inneren Motiven, welche es den Christen unmöglich machten, heidnische Götter abzubilden, kamen schon in früher Zeit energische kirchliche Verbote.

Wenn die Christen mythologische Szenen darstellten, liefen sie Gefahr, sich der Idololatrie schuldig zu machen, und die bischöfliche Disziplin wachte scharf über allen Verfehlungen dieser Art. Die Idololatrie gehörte seit dem zweiten Jahrhundert in der römischen Kirche zu den drei Todsünden, den Sünden gegen Gott, für welche die Kirche überhaupt keine Vergebung spenden wollte.[3] Wer durch eine offenkundige Handlung die heidnischen Götter verehrte, nachdem er Christ geworden war, wurde auf ewig von der Gemeinde ausgeschlossen, auch wenn er zeitlebens Buße tat. Das ist der rigorose Standpunkt der Gemeinden des zweiten Jahrhunderts, der, wie man meinte, auf gött-

---

[1] Klemens, Hom. 9, 10: „Daß aber die Dämonen danach streben, in menschliche Körper einzudringen, hat diese Ursache. Da sie Geister sind und Begierden haben nach Speise, Trank und Geschlechtsverkehr, es aber nicht erreichen können, weil sie Geister sind und die Organe entbehren, die dazu notwendig sind, treten sie in die Körper der Menschen ein, damit sie mit den nunmehr untertänigen Organen imstande sind, zu erreichen, was sie wollen: Speise mit den Zähnen des Menschen, Geschlechtsverkehr mit seinen Geschlechtsteilen."

[2] Vgl. die Einzelnachweise bei Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Bd. 1 S. 136 ff.

[3] Vgl. Achelis, Das Christentum Bd. 2 S. 125 ff.

lichem Gesetz beruhte, und erst im dritten Jahrhundert nach langen inneren Kämpfen gemildert und differenziert wurde.

Die heidnische Götterwelt durchdrang aber in solchem Maße das öffentliche und private Leben aller Menschen, daß für den Christen tausend praktische Fragen entstanden, was er zu tun und zu lassen habe, um der Befleckung mit der Idololatrie zu entgehen. Zu diesem Zweck hat Tertullian sein Buch Über die Idololatrie geschrieben, um die Christen auf alle die Gefahren aufmerksam zu machen, die sie im täglichen Leben umlauerten, und um ihr Gewissen zu schärfen. Er spricht von Klippen und Brandungen, Strudeln und Untiefen der Idololatrie, zwischen denen der Christ mühsam sein Schifflein hindurchsteuern müsse.[1] Dem Christen ist nach der Meinung Tertullians jedes Wort und jede Tat verboten, wodurch er den Anschein erweckt, als wenn er eine heidnische Gottheit als Gott anerkennte. Leider seien die Namen der Götter nicht ganz aus der Sprache zu verbannen: man werde immer einmal genötigt sein, von der Straße der Isis, dem Tempel des Äskulap und einem Priester des Juppiter zu sprechen.[2] Aber über die persönliche Stellung, die der Christ den Dämonen-Göttern gegenüber einnimmt, darf er keinen Menschen in Zweifel lassen. Wenn ein Heide einen Christen anruft: Juppiter zürne dir, darf der Christ nicht antworten: Vielmehr dir, sondern er muß lachen, um dadurch seine Gleichgültigkeit gegen den Zorn des Juppiter zu bekunden,[3] oder — noch besser — er muß im Sinne des Evangeliums den heidnischen Fluch mit einem christlichen Segen erwidern. Wenn er einem Heiden eine Wohltat erweist, darf er nicht dulden, daß dieser den Segen eines Gottes oder eines Genius auf ihn herabwünscht. „Der Segen durch die Heidengötter ist ein Fluch Gottes." Der Heide soll wissen, daß der Christ seine Wohltaten um Gottes willen spendet.[4] Der christliche Kaufmann soll keinen Kontrakt oder Schuldschein unterschreiben, in dem ein Göttername genannt ist. Seine Unterschrift könnte als Zustimmung gedeutet werden.[5] Wer sagt: *Mehercle,* schwört beim Herkules; der Christ hat also diese und ähnliche Redensarten zu meiden.[6]

Vor allem aber muß der Christ sich vor jeder Beteiligung am heidnischen Kultus hüten. Ein christlicher Viehhändler darf seine Tiere nicht an einen Tempel verkaufen: er beteiligt sich sonst am Opfer.[7]

---

1 Tertullian, De idololatria c. 24.
2 Tertullian, De idol. c. 20.
3 Tertullian, De idol. c. 21.
4 Tertullian, De idol. c. 22.
5 Tertullian, De idol. c. 23.
6 Tertullian, De idol. c. 20.
7 Tertullian, De idol. c. 11.

Ein Spezereihändler hat darauf zu achten, daß der Weihrauch, den er verkauft, nicht zu Ehren der Götter verbrannt wird.[1] Ein christlicher Sklave muß sich weigern, seinem Herrn bei dem häuslichen Opfer vor den Laren Handreichung zu tun.[2] Als der Christ in der Taufe dem Teufel, seinem Anhang und seiner Dienerschaft feierlich absagte, hat er jede Beteiligung am Dienst der Idole abgeschworen.[3]

Tertullian hat nicht mehr verlangt, als was die Kirche allgemein forderte. Die Synode von Elvira in Spanien bestrafte eine Christin, welche ihre Kleider zu einem heidnischen Festzug hergeliehen hatte, mit dreijähriger Exkommunikation,[4] und schloß einen andern Christen, der zum Kapitol hinaufgestiegen war, um beim Opfer zuzusehen, auf zehn Jahre aus der Kirchengemeinschaft aus. An den heidnischen Volksfesten nahmen die Christen niemals teil;[5] sie vermieden es, am Geburtstag des Kaisers ihre Haustür mit Lorbeer zu schmücken und zu illuminieren,[6] um nicht den Anschein zu erwecken, als ob sie der Gottheit des Kaisers huldigten. Die Kirche verbot allen ihren Mitgliedern den Besuch des Theaters, weil die szenischen Aufführungen von jeher mit Kultushandlungen verbunden waren, und sie hat das Verbot durchgeführt trotz des starken Widerstandes, den sie in den Gemeinden fand.[7] In den christlichen Häusern duldete man kein Flötenspiel, weil beim Opfer auf der Flöte geblasen wurde.[8] Weil der heidnische Priester sich beim Opfer bekränzte, durfte kein Christ einen Kranz tragen, weder bei der Hochzeit noch im Kriegsdienst; und auch die Toten ließ man ohne Blumenschmuck.[9]

Die Kirche duldete es nicht, daß ihre Gläubigen einen Beruf ergriffen, der sie zum Götzendienst verpflichtete. Sie verbot es ihren jungen Männern, aus freien Stücken sich als Soldaten anwerben zu lassen, oder gar Offizier zu werden; man nahm auch heidnische Soldaten nur unter Vorsichtsmaßregeln unter die Katechumenen auf.[10] Noch im dritten Jahrhundert wollten die christlichen Bischöfe keine städtischen Beamten in die Kirche haben.[11] Alle diese Leute waren durch ihren Beruf genötigt, zu schwören und zu opfern und andere idololatrische

---

1 Tertullian, De idol. c. 11. 2 Tertullian, De idol. c. 17.

3 Tertullian, De idol. c. 18.

4 Elvira c. 57. — Die Synode tagte wahrscheinlich kurz vor Beginn der diokletianischen Verfolgung.

5 Origenes Contra Celsum 8, 21. 6 Tertullian, Apologeticum c. 35.

7 Vgl. Achelis, Das Christentum Bd. 2 S. 95 ff.

8 Achelis Bd. 2 S. 428. 9 Achelis Bd. 2 S. 104.

10 Achelis Bd. 2 S. 86 ff. 11 Achelis Bd. 2 S. 424 f.

Handlungen zu begehen. Schauspieler und Gladiatoren waren vollends ausgeschlossen.[1]

Unter diese Menschen, die durch ihren Beruf in den Götzendienst verstrickt waren und deshalb nur bedingterweise zum Gottesdienst zugelassen werden durften, hat man von Anfang an die Maler und die Bildhauer gerechnet. Die bildende Kunst stand damals noch in weitestem Umfang im Dienst der Tempel und der Priesterschaften, und die künstlerischen Arbeiten, die für Privathäuser verlangt wurden, stellten ebenfalls häufig Gottheiten und mythologische Szenen dar. Tertullian wendet sich in seiner Schrift über den Götzendienst daher zunächst und vor allem an die Künstler. Er verbietet ihnen, irgendwelche Arbeiten anzufertigen, die für den Tempel bestimmt wären oder mit dem Kultus der Götter in Beziehung stünden, und entkräftet den Einwand, daß die Kunst dann brotlos würde.[2] Die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung, eine Schrift des dritten Jahrhunderts, kommt bei ihren Bestimmungen über die Aufnahme der Katechumenen ebenfalls alsbald auf die Künstler zu sprechen: „Wenn einer Bildhauer ist oder Maler, so mögen sie belehrt werden, keine Götzenbilder zu schaffen; entweder mögen sie aufhören oder ausgestoßen werden", sagt der koptische Text.[3] Der bildende Künstler bekommt in dieser Liste der verbotenen Berufe den wenig schmeichelhaften Platz zwischen dem Kuppler und dem Schauspieler. Die syrische Didaskalia aber warnt die christlichen Bischöfe, Geschenke anzunehmen „von denen, die mit Farben malen, oder von denen, die Götzenbilder verfertigen, oder von spitzbübischen Gold-, Silber- und Erzarbeitern".[4] Die herabsetzenden Worte erhalten auch hier noch ein besonderes Gewicht dadurch, daß sich die Künstler in einer ausgesucht schlechten Gesellschaft von Verbrechern und Betrügern befinden. In Syrien, wo die Didaskalia geschrieben ist, bestand bei der heidnischen Bevölkerung die Neigung, der christlichen Kirche Geschenke anzubieten für die Versorgung ihrer Armen, so daß

---

[1] Achelis Bd. 2 S. 85. [2] Tertullian De idol. c. 3ff.

[3] Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. 6, 4 S. 79. — Ebenso die nahe verwandten Canones Hippolyti c. 11: „Jeder Bildner soll belehrt werden, daß er durchaus keine Götzenbilder machen darf, auch nichts, was auf Idole Bezug hat, sei er nun Bildhauer oder Silberarbeiter oder Maler oder irgend sonst ein Bildner. Wird er nach der Taufe bei der Verfertigung von etwas Derartigem betroffen, so sollen sie ausgesondert werden, bis sie Buße tun. Nur was die Menschen gebrauchen, dürfen sie machen". (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 206.)

[4] Syrische Didaskalia c. 18. (Texte und Untersuchungen. N. F. Bd. 10, 2, S. 89.)

der Bischof in der Lage war, auch reichliche Gaben zurückzuweisen, wenn ihm die Geber nicht gefielen. Dem Verfasser der Didaskalia liegt es am Herzen, die Kirche von solchen Geschenkgebern fernzuhalten, denen ein Makel anhaftete; und unter ihnen stehen die bildenden Künstler in erster Linie. Man sieht noch einmal, zu welcher vorsichtigen und ablehnenden Haltung die Kirche sich gegenüber der Kunst genötigt fühlte.

Man hat früher diesen Tatbestand zuweilen übertrieben, indem man von einem Kunsthaß der Kirche zu sprechen pflegte.[1] Nimmt man das Wort allgemein und faßt man es auf in prinzipiellem Sinn, so ist es falsch. Die alte Kirche hat niemals der Kunst als solcher den Krieg erklärt. Alle Kunstfertigkeit, sagt Origenes,[2] stammt aus Gott, die Goldarbeit so gut wie die Musik; sie sei nur durch die Dämonen verderbt und von den Menschen schlecht angewandt worden. Selbst ein Tertullian hält es für selbstverständlich, daß die Wände der Häuser bemalt werden.[3] Wenn die Kirchenordnungen zur größten Vorsicht bei der Aufnahme von Künstlern ermahnen, so sieht man doch andrerseits aus ihren Worten, daß kein Bischof Bedenken trug, einen Maler oder Bildhauer als Katechumenen anzunehmen, wenn er versprach, Arbeiten abzulehnen, die mit dem heidnischen Kultus in Verbindung standen. Und daß wenigstens die römische Gemeinde von Anfang an Maler unter ihren Gläubigen hatte, zeigen ja die Katakomben. Tertullian weiß sogar von Klerikern in Karthago, die in ihrem Privatstande Bildhauer waren, eine Tatsache, die er freilich nicht ohne lebhafte Mißbilligung erwähnt.[4] Die Kirche befehdete nicht die Kunst, sondern die Idololatrie. Aber allerdings war die Kunst der Griechen und Römer, welche die ersten christlichen Generationen vor sich sahen, in ihren Augen aufs stärkste mit Idololatrie behaftet.

In welchem Maße das der Fall ist, sieht man erst, wenn man sich einen Überblick über die Objekte verschafft, welche man in der ersten Kaiserzeit darzustellen pflegte.

---

[1] Der verstorbene F. X. Kraus pflegte in seinen zahlreichen Werken gegen die Meinung zu polemisieren, als wenn die alte Kirche einen „Kunsthaß" betätigt hätte. Vgl. Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen S. 86ff.; die Roma sotterranea, 2. Aufl., S. 216ff.; die Real-Encyklopädie in einem besonderen Artikel Bd. 2 S. 259; Die Geschichte der christlichen Kunst Bd. 1 S. 58 ff. — Wer nur die literarischen Quellen beachtet, kann allerdings leicht auf den Gedanken kommen, als wenn das Verhältnis der alten Kirche zur bildenden Kunst lediglich in einer energischen Negation bestanden hätte.

[2] Origenes, In Num. hom. 17, 3.

[3] Tertullian, De idol. c. 8.

[4] Tertullian, De idol. c. 7.

Die ganze pompejanische Kunst ist beherrscht von der antiken Götterwelt. Nicht nur daß die Tempel die Kultbilder beherbergten, daß auf allen öffentlichen Plätzen und wohl in den meisten Privathäusern Nachbildungen berühmter Göttertypen zu finden waren — weit wichtiger ist, daß auch in der Wandmalerei die Mythen der Götter und der Heroen fast die einzigen Gegenstände sind, die man damals darzustellen pflegte.[1] Man erinnere sich der bekannten Bilder, die noch jetzt an den Wänden der Häuser in Pompeji oder im Museum von Neapel zu sehen sind.

Die Liebesabenteuer der Götter stehen in erster Linie. Danae empfängt den goldenen Regen, Europa wird von dem Stier entführt, Jo von Argos bewacht, Leda kost mit dem Schwan. Auf die Liebe des Zeus zu dem Knaben Ganymed nehmen verschiedene Bilder Bezug. Apollo verfolgt die Daphne, liebt den Kyparissos und streitet mit Marsyas, Artemis wird von Aktäon belauscht; wir sehen Ares mit Aphrodite, und Aphrodite mit Adonis. Wie oft wird auf Dionysos und seinen bacchischen Zug Bezug genommen; man sieht Silene und Satyrn, Bacchantinnen, Kentauren, Eros und Psyche. Ferner die Musen, Sirenen und Nike, Selene mit Endymion; die Dioskuren, die Jahreszeiten, Nymphen und Nereiden.

Bei den Heroen steht Herakles in erster Linie, seine Befreiung des Prometheus und seine Liebe zur Omphale, daneben sieht man die Strafe der Dirke, den Tod der Niobiden und das Haupt der Medusa. Dann wieder die Liebesabenteuer der Heroen: Meleager und Atalante, Perseus und Andromeda, Pasiphae, die zur Kunst des Dädalus ihre Zuflucht nimmt, und Dädalus mit Ikarus; Theseus und Ariadne, Ariadne und Dionysos, Hippolytus und Phädra und dann die Amazonen. Endlich der Zyklus der Argonauten mit Phrixus, Hylas und Medea, und der troische Kreis mit den Erlebnissen des Paris, der Helena, des Achilleus, der Iphigenie, der Chryseïs und Briseïs; wir sehen Thetis bei Hephästus, Odysseus und Penelope, Orestes und Pylades, Hero und Leander, Kimon und Pero, Narziß und endlich die Phantasiegestalten der antiken Kunst, den Hermaphroditen, Zwerge und Pygmäen.

Das mögen etwa in kurzer Aufzählung die bekanntesten Bilder von Pompeji sein. Es ist deutlich, daß die Christen auch nicht eins von ihnen in ihren Häusern zulassen durften.

[1] Vgl. die Übersicht bei W. Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens, Leipzig 1868; und Mau, 2. Aufl., S. 493: „Was im übrigen die Gegenstände der Darstellungen betrifft, so überwiegen unter den größeren Bildern die mythologischen derart, daß neben ihnen alles andere als Ausnahme erscheint."

Mythologische Bilder wurden bei den Heiden auch zum Schmuck der Gräber verwandt. Im Kolumbarium der Villa Pamfili sehen wir die Strafe der Dirke, Herakles im Kampfe mit den Kentauren, die Befreiung des Prometheus, den Tod der Niobiden, den Oknos mit seinem Esel und Endymion; in den Gräbern der via Latina Juppiter mit dem Adler, das Urteil des Paris, Admet und Alkestis, Priamus mit der Leiche des Hektor, Herakles im Kreise der Götter; daneben Kentauren und junge Mädchen als Jahreszeiten. Vielleicht ist in dem einen oder anderen dieser Mythen eine Beziehung auf den Tod und den Zustand nach dem Tode enthalten, was hier nicht zu untersuchen ist. In der Hauptsache aber ist die Art dieser Dekoration auf andere Weise zu erklären. Man schmückte die Gräber in derselben Weise aus wie die Häuser, und nahm auch die beliebten Bilder von dort herüber.

Ebendieselben mythologischen Szenen aber, die man überall in den Wohnräumen und an den Gräbern dargestellt sah, wurden von den Christen als Beweisstücke für die Minderwertigkeit der Götterwelt angeführt. Man legte an ihre Fabeln den moralischen Maßstab und wußte auf diesem Wege den griechischen Olymp in das höllische Heer zu verwandeln. Man höre nur einen der christlichen Wortführer, etwa den Philosophen Aristides von Athen in seiner Apologie, die er dem Kaiser Antoninus Pius überreichte.

Aristides teilt die Menschheit in vier Klassen ein, Barbaren, Griechen, Juden und Christen, untersucht ihre Gottesvorstellungen und glaubt auf diese Weise einen Beweis für die Wahrheit des Christentums erbringen zu können. Über die Götter der Griechen spricht er sich bei dieser Gelegenheit folgendermaßen aus.

„Die Griechen[1] nun, weil sie weiser als die Barbaren waren, haben mehr als die Barbaren geirrt, da sie aufstellten viele Götter, und einige von diesen hielten sie für männlich und die andern für weiblich. Und zwar so, daß einige von ihren Göttern erfunden wurden als Ehebrecher und Mörder und Irrende und Leidenschaftliche und Zürnende und Wütende und Elternmörder und Diebe und Räuber. Und von einigen von ihnen heißt es, sie seien lahm und gelähmt gewesen, und einige Zauberer, und einige haben gerast und einige haben auf Zithern gespielt und einige sind auf Bergen umhergestreift, und einige sind gestorben, und einige durch Blitze erschlagen, und einige wurden sogar Menschen dienstbar, und einige wandten sich zur Flucht, und einige

[1] Aristides, Apologie c. 8; aus dem Syrischen übersetzt von Seeberg. Kleine Ausgabe S. 39ff.

wurden von Menschen gestohlen, und einige, siehe, wurden beweint und betrauert, und einige, heißt es, sind hinabgegangen zum Hades, und einige wurden durchbohrt.

„Und einige verwandelten sich in die Gestalt von Tieren, damit sie Ehebruch trieben mit dem Geschlecht der sterblichen Weiber, und einige wurden wegen Beischlafs mit Männern geschmäht und einige, sagt man, waren mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern verheiratet. Und von ihren Göttern sagen sie, daß sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben, und von diesen wurde ein gewisses Geschlecht geboren, das auch sterblich war. Und von einigen Göttinnen sagen sie, daß sie wegen Schönheit gestritten haben und vor Menschen zum Urteil kamen.

„Gottloses und Gespött und Torheit, o König, haben die Griechen aufgebracht hinsichtlich ihrer Götter und ihrer selbst, dadurch daß sie diese, welche so beschaffen sind, Götter genannt haben, welche nicht Götter sind. Und von hier haben die Menschen die Antriebe hergenommen, die Ehe zu brechen und zu huren und zu rauben und alles Schlechte und Hassenswerte und Verabscheuungswürdige zu tun. Denn wenn diejenigen, welche ihre Götter genannt werden, alles dieses, was oben geschrieben ist, getan haben: um wieviel mehr werden die Menschen es tun, als die an diejenigen glauben, welche solches getan haben! Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums, siehe, haben betroffen die Menschen andauernde Kriege und große Hungersnöte und bittere Gefangenschaft und Beraubtsein von allem. Und siehe, sie erdulden es, und es trifft sie dieses alles lediglich aus diesem Grunde. Und indem sie es erdulden, merken sie nicht in ihrem Sinn, daß wegen ihres Irrtums sie dieses trifft."

Damit nicht genug, geht Aristides im folgenden auf die einzelnen Mythen ein. Es sind dieselben, welche in der bildenden Kunst beliebt waren. Man könnte zuweilen auf den Gedanken kommen, daß der Apologet seine Kenntnis der Mythologie aus der Wandmalerei seiner Zeit geschöpft hätte, wenn man nicht wüßte, daß die Göttergeschichten schon im Schulunterricht gelehrt wurden und ein geistiges Eigentum wohl der breitesten Volksschichten waren. Ich führe noch einiges daraus an, um den Parallelismus, der zwischen der pompejanischen Wandmalerei und der christlichen Apologetik besteht, deutlicher hervortreten zu lassen.

„Lasset[1] uns nun kommen zu einer Darstellung ihrer Götter,

[1] Aristides c. 9 ff.; ed. Seeberg S. 42 ff.

damit wir sorgfältig den Nachweis führen hinsichtlich alles dessen, was oben gesagt worden ist.

„Nach Kronos führen sie einen anderen Gott ein, den Zeus, und von diesem sagen sie, daß er die Oberhoheit erhalten habe und der König aller Götter geworden sei. Und sie sagen von ihm, daß er sich in ein Kind und in manches andere verwandelt habe, zum Ehebruch zu verführen sterbliche Weiber und sich von ihnen Kinder aufzustellen. So habe er einst, sagen sie, sich in einen Stier verwandelt wegen seiner Liebe zu der Europa und der Pasiphaë. Und wieder verwandelte er sich in die Gestalt des Goldes wegen seiner Liebe zu der Danaë, und in einen Schwan wegen seiner Liebe zur Leda, und in einen Mann wegen seiner Liebe zur Antiope, und in einen Blitz wegen seiner Liebe zur Semele, so daß er von diesen viele Kinder erzeugte . . . Schließlich aber verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers wegen seiner Liebe zu dem Hirten Ganymedes.

„Wegen dieser Geschichten, o König, hat großes Übel die Menschen, welche in dieser Zeit sind, betroffen, indem sie nachahmen ihren Göttern und Ehebruch treiben und sich verunreinigen mit ihren Müttern und mit ihren Schwestern und mit Schlafen mit Männern; und einige von ihnen wagen sogar, ihre Eltern zu ermorden. Denn wenn der, welcher Haupt und König ihrer Götter genannt wird, dieses getan hat, um wieviel mehr werden ihm seine Anbeter nachahmen! Und groß ist der Wahnsinn, welchen die Griechen aufgebracht haben durch ihre Erzählung über ihn; denn nicht ist es möglich, daß ein Gott Ehebruch treibe oder hure oder sich nahe zum Beilager mit Männern oder daß er seine Eltern ermorde. Sonst ist er viel schlimmer als ein verderblicher Dämon . . .

„Und wieder führen sie einen andern Gott ein und nennen ihn Ares und sagen, daß er sei ein Krieger und ein Eifersüchtiger und begierig nach Schafen und Dingen, die ihm nicht gehören, und Besitz erwerbend vermöge seiner Bewaffnung. Zuletzt habe dieser, sagen sie, einen Ehebruch begangen mit Aphrodite und wurde gefesselt von einem kleinen Knaben, dem Eros, und von Hephästos, dem Ehemann der Aphrodite. Nicht ist es möglich, daß ein Gott ein Krieger oder ein Gefesselter oder ein Ehebrecher sei.

„Wiederum sagen sie von Dionysos, daß er fürwahr ein Gott sei, der Feste begeht in der Nacht und die Trunkenheit lehrt und die Weiber raubt, die ihm nicht gehören. Und schließlich, sagen sie, sei er wahnsinnig geworden und habe seine Dienerinnen verlassen und sei in die Wüste geflohen. Und in seinem Wahnsinn aß er Schlangen

und wurde schließlich von Titanen getötet. Wenn nun Dionysos ein Gott war und, da er getötet wurde, nicht sich selbst zu helfen vermochte, wie vermochte er es, andern zu helfen . . .

„Und nach diesem führen sie einen andern Gott ein und nennen ihn Apollo. Und sie sagen von ihm, daß er sei eifersüchtig und veränderlich, und bald einen Bogen und Köcher hält, bald aber eine Zither und ein Plektron; und er weissagt den Menschen, damit er von ihnen Lohn empfange. Ist denn nun des Lohnes bedürftig dieser Gott? Es ist schimpflich, daß dies alles gefunden wird in einem Gott.

„Und nach ihm führen sie ein Artemis, eine Göttin, die Schwester des Apollo, und sagen, daß sie eine Jägerin gewesen ist und einen Bogen und Pfeile trug und auf den Bergen umherstreifte, die Hunde führend, um entweder die Hirsche zu jagen oder Wildeber. Es ist schimpflich, daß ein jungfräuliches Mädchen allein umherstreift auf den Bergen und auf Tiere Jagd macht. Und deswegen ist es nicht möglich, daß Artemis eine Göttin sei.

„Wiederum sagen sie von Aphrodite, daß sie fürwahr eine Göttin sei, und bald fürwahr wohnt sie mit ihren Göttern, bald aber verführt sie zum Ehebruch Menschen; bald war Ares ihr Liebhaber, bald Anchises, bald aber Adonis. Und bisweilen fürwahr wehklagte und weinte Aphrodite um den Tod des Adonis. Und sie sagen, daß sie hinabgestiegen sei zu dem Hades, damit sie loskaufe den Adonis von Persephone, welche eine Tochter des Hades ist. Wenn nun Aphrodite eine Göttin ist und nicht zu helfen vermochte ihrem Liebhaber in seinem Tode, wie vermag sie andern zu helfen? Und es ist nicht möglich, daß gehört werde, daß die göttliche Natur zum Weinen und Wehklagen und zum Ehebruch komme . . .

„Wiederum bringen sie die Kore herbei und sagen, daß sie eine Göttin sei. Und diese wurde von Pluto geraubt, und nicht vermochte sie, sich selbst zu helfen. Wenn sie nun eine Göttin ist und sich selbst nicht zu helfen vermochte, wie ist es möglich, daß sie andern helfe? Denn ein Gott, der geraubt wird, ist sehr schwach.

„Dieses alles nun, o König, haben die Griechen hinsichtlich ihrer Götter aufgebracht, und es erlogen . . . . Und hiervon haben alle Menschen den Antrieb genommen zu tun alle Schlechtigkeiten und alle Unreinheiten. Und dadurch ist verderbt worden die ganze Erde."

Die naive Formulierung dieser Gedanken gehört dem „Philosophen" Aristides an; die Gedanken selbst waren bei allen Christen zu finden. Man kann bei den meisten Apologeten ähnliche Ausführungen nachweisen. Ein proletarischer Nebenton, den wir aus den

Worten des Aristides herauszuhören meinen, könnte auf die Vermutung führen, daß die niedrige soziale Stellung, in der sich die Mehrzahl der Christen der ersten Jahrhunderte befanden, sie zu derartigen abfälligen Worten über die geistigen Interessen der reichen Leute veranlaßt haben könnte. Aber diese Vermutung trifft nicht zu. Auch ein Mann wie Cyprian, der, wenn einer, auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stand, äußert sich über die Mythologie in dieser Weise: „Sie stellen die schamlose Venus und den ehebrecherischen Mars dar, jenen ihren Juppiter, der ebenso an Lastertaten als an Herrschermacht der erste ist, wie er bei all seinen Blitzen für irdische Liebschaften entbrannt bald das weiße Gefieder eines Schwanes annimmt, bald in goldenem Regen herabströmt, bald des Dienstes der Vögel sich bedient, um zum Raube heranwachsender Knaben hervorzuschießen. Frage nun, ob da ein Zuschauer unverdorben und züchtig bleiben kann. Man ahmt die Götter nach, die man verehrt! So werden für diese Elenden selbst die Verbrechen zu einer Sache der Religion".[1] Cyprian spricht vom Theater, das seine Stoffe offenbar ebenfalls der Mythologie entlehnte. Er würde sich über die Wandmalerei seiner Zeit in derselben Weise geäußert haben.

Bei einer solchen Schärfe des Gegensatzes mußten notwendigerweise die mythologischen Bilder aus den Häusern und Gräbern der Christen verbannt werden. Was die christlichen Maler von ihren heidnischen Meistern übernahmen und weiterführten, waren zunächst nur die dekorativen Elemente. Man übernahm sie, weil sie bedeutungslos waren, weil kein christliches Auge daran Anstoß nehmen konnte. Man erinnere sich aber, was alles man damit fallen ließ. Es waren — mit ganz geringen Ausnahmen — alle Figurenbilder, die ganze große Kunst, die man verwarf. Was übrigblieb für den Gebrauch der Christen, waren die Rahmen, das Beiwerk, das zum größten Teil von Handwerkern herzustellen war. Die eigentliche Kunst wurde aufs schwerste von diesem Kampf gegen die Idololatrie betroffen. Man erinnere sich ferner, wie tief der Einschnitt ist, welchen die Kirche durch ihren Einspruch in der Geschichte der Malerei hervorbrachte. Die mythologischen Bilder, welche die römisch-italische Kunst damals darstellte, hatten ihre Vorbilder in der hellenistischen Zeit gehabt; in geradliniger Entwicklung führte diese Malerei von den ältesten Zeiten Griechenlands über die Blütezeit Athens und die Reiche der Diadochen zum kaiserlichen Rom. Das Christentum ist es gewesen, das dieser

[1] Cyprian, Ad Donatum c. 8.

Entwicklung Halt geboten hat. Es ist bei der Kunst dasselbe zu beobachten wie bei der Literatur: das Christentum hat nur einen kleinen Ausschnitt aus der Welt der Antike gutgeheißen und erhalten, die große Masse aber bekämpft und vernichtet. Ebenso wie der Malerei und der Literatur ist es der ganzen Kultur des Altertums gegangen.[1] An alles, was der Geist und das Kunstgefühl langer Generationen von Griechen und Römern geschaffen hatte, wurde von dem neuen religiösen Zeitalter ein moralischer Maßstab angelegt. „Du bist gewogen und zu leicht gefunden" — so lautete das große Verdammungsurteil.

Ich möchte noch ein Beispiel aus der bildenden Kunst anführen, an dem deutlich zu sehen ist, wie die Christen durch Bekämpfung des Heidnischen eine Auswahl aus dem Reichtum der Antike trafen. Klemens von Alexandrien kommt in seinen langen Ausführungen über die dem Christen geziemende Lebenshaltung, die er dem göttlichen Lehrmeister, dem „Pädagogen" selbst in den Mund legt, auch auf die Frage zu sprechen, ob der Christ einen Siegelring tragen dürfe. Der Pädagog gestattet den Gebrauch desselben, gibt aber bestimmte Vorschriften, die sich besonders auf die eingeschnittenen Bilder beziehen. „Als Siegel sollen wir gebrauchen eine Taube oder einen Fisch oder ein Schiff mit geschwellten Segeln, oder eine Leier, wie sie Polykrates gebrauchte, oder einen Schiffsanker, den Seleukus in seinen Ring eingegraben hatte. Und wenn jemand ein Fischer ist, mag er sich an den Apostel erinnern oder an die neugetauften Kinder. Götzenbilder aber sollen wir nicht eingravieren lassen: man darf sie auch nicht verehren. Ebensowenig ein Schwert oder einen Bogen: wir gehen dem Frieden nach; oder Pokale: wir sind mäßig. Viele zügellose Menschen aber führen die Gestalten ihrer geliebten Knaben oder Mädchen als Siegel, damit sie, selbst wenn sie wollten, ihre Liebeslüste nicht vergessen können, da sie ihnen dauernd ins Gedächtnis zurückgerufen werden."[2] Ich möchte hier nicht auf die Einzelheiten dieser, in früherer Zeit vielverhandelten Stelle eingehen. Die beiden Punkte, auf die es uns ankommt, dürften unbestritten sein: Klemens verwirft unter den Siegelbildern, die er kannte, für den christlichen Gebrauch alles, was ihm heidnisch und unsittlich zu sein schien; er erlaubt dagegen solche Darstellungen, die unanstößig waren, zumal wenn sie eine christliche Ausdeutung zuließen.

---

[1] Über den Gegensatz des Christentums gegen die antike Kultur vgl. Achelis, Das Christentum Bd. 2 S. 116ff.

[2] Clemens Alex, Paedagog 3, 11, 59 1.

Es sei ferner darauf verwiesen, daß die Synagoge der Kirche auf diesem Wege vorangegangen war. Wir haben in der Vigna Randanini in der Nähe der christlichen Katakomben des Kallist, der Domitilla und des Prätextatus ein jüdisches Zömeterium erhalten, das zwei bemalte Grabkammern hintereinander enthält. In der vorderen[1] sehen wir als Mittelstück der Decke zwei schwebende Gestalten, Amor und Psyche mit Blumen in den Händen; der Knabe ist bekränzt und das Mädchen hält einen Kranz in der erhobenen Rechten. In den Seitenfeldern abwechselnd Pfauen in Vorderansicht und Vögel, die paarweise um einen Blumenkorb stehen. In den Ecken fliegende Vögel. An den Wänden wieder Pfauen, ein Widder und ein Hahn und zweimal der Pegasus. Alles mit Girlanden behängt und umrahmt. In der hinteren Kammer[2] als Hauptstück der Decke eine schwebende Flora, in den Seitenfeldern abwechselnd Stilleben von Enten und Fischen, in den Ecken schwebende Putten. An den Wänden Girlanden, Vögel und Tierstücke. Es dürfte deutlich sein, daß diese ganze Dekoration unter dem Gesichtspunkt entworfen ist, das Heidnische zu vermeiden. Unter den Bildern dürfte kaum eins sein, dem irgendeine inhaltliche Bedeutung beigelegt werden könnte. Auf jüdische Glaubensvorstellungen ist nirgends Bezug genommen, ebensowenig auf den Charakter des Ortes als Grabstätte. Es ist alles antike Dekoration, aus der das Heidnische entfernt ist. Man kann hier, wenn man will, von jüdischer Antike reden.

Wie mit den jüdischen Zömeterien steht es auch mit den christlichen Katakomben. Was aus der heidnischen Kunst herübergenommen ist, ist das bedeutungslose Beiwerk. Die christlichen Maler haben den heidnischen Inhalt fallen lassen.

Man hat zwar hin und wieder auf einige mythologische Bilder in den Katakomben verwiesen, um eine vorgebliche Unbefangenheit der christlichen Maler, wenigstens in der ältesten Zeit, belegen zu können. Aber es handelt sich da um sehr bescheidene Reste der alten Götterwelt, die kaum als Ausnahmen von der Regel in Betracht kommen und in den meisten Fällen schwerlich unter das Verdikt der Idololatrie fallen.

Kaum hierher gehörig ist das Schiffsbild in der Sakramentskapelle

---

[1] Vgl. die Abbildung bei Garrucci Bd. 6 tav. 489 und die Photographien Parker n. 1161 (= Roller, Les catacombes de Rome Bd. 1 pl. 4, 2). 773. 561. 562. 775.

[2] Abbildung bei Garrucci Bd. 6 tav. 489. Parker, Photographie n. 1160 (= Roller, Bd. 1 pl. 4, 1). 774.

A^2 von San Callisto.[1] Ein Schiff ist seinem Untergang nahe, die Mannschaft sucht sich durch Schwimmen zu retten. Im Vordergrund des Bildes steht, allein im Schiff, ein Christ in betender Haltung. Über ihm erscheint in den Wolken die Halbfigur eines Jünglings, der dem Beter die rechte Hand aufs Haupt legt — das Zeichen der göttlichen Hilfe. Es wird hier das Erlebnis eines Christen geschildert, wahrscheinlich des Mannes, der in dem Nischengrab unter dem Bilde begraben lag. Das Schiffsbild wäre dann ein Votivbild — das älteste dieser Art, das wir in der christlichen Kunst kennen. Als heidnisch könnte man die Gestalt der Gottheit bezeichnen, und man hat sie so bezeichnet, die Halbfigur des Jünglings im Strahlennimbus. Die Darstellung hat ihre nahen Parallelen in der antiken Kunst, z. B. in den Halbfiguren der Artemis und ihrer Nymphe auf dem bekannten Bild der Iphigenie aus Pompeji, das sich jetzt im Museum von Neapel befindet.[2] Aber man kann nicht sagen, daß auf dem Schiffsbild von San Callisto eine bestimmte Gottheit dargestellt wäre. Es wird hier von dem christlichen Gottvertrauen, der Kraft des Gebetes und der göttlichen Hilfe in der Sprache der antiken Kunst geredet; und es ist nicht ganz leicht zu sagen, wie der Maler diesen Gedanken auf andere Weise hätte ausdrücken sollen.

Entschieden weiter geht ein Maler aus späterer Zeit in der Katakombe des Petrus und Marcellinus. Im Bogen eines Arkosols sind rechts und links zwei der bekannten Jonasbilder gemalt, wie er von dem Untier ausgespien wird und wie er unter der Kürbislaube ruht. Oben in der Mitte des Bogens aber sieht man ein Bild, das in den Katakomben einzigartig ist. Helios fährt in den Wolken mit einem Zweigespann; er ist durch einen blauen Nimbus als Gottheit kenntlich gemacht.[3] Es ist deutlich, daß das Bild der Sonne mit den Jonasbildern im Zusammenhang steht. Der Laube des Jonas waren die sengenden Strahlen der Sonne verhängnisvoll geworden.[4] Daran wollte der Maler erinnern, und er brachte nicht übel die Personifikation der Sonne in dem Bogenfelde über Jonas an, wo sie auf die Laube herab-

---

[1] Das Bild befindet sich oben an der Rückwand des Kubikulums. Die obere Hälfte der Wand ist abgebildet bei Wilpert Taf. 39, 2; der Schiffsuntergang allein bei de Rossi, Roma sotterranea Bd. 2 tav. 15, 1, = Garrucci II tav. 5, 4, = Roller I pl. 26, 3, = V. Schultze, Archäologische Studien S. 25.

[2] Abbildung bei Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl., S. 336; andere Beispiele aus der Antike bei v. Schultze, Archäologische Studien S. 64.

[3] Abbildung bei Garrucci II tav. 56, 5; bei Wilpert Taf. 160, 2.

[4] Jonas 4, 6ff.

scheint. Aber es ist doch eine bestimmte Gottheit, die zur Darstellung gebracht wird, dazu eine Gottheit, die den Christen viel zu schaffen machte; denn der Sonnenkult spielte in der Religiosität des dritten und vierten Jahrhunderts eine große Rolle.[1] Der Maler wird seine etwaigen Bedenken damit beschwichtigt haben, daß er nicht den Sonnengott, sondern die Sonne malen wollte. Es ist aber doch nicht ganz sicher, ob er mit dieser Entschuldigung christliche Rigoristen befriedigt hätte.

An der Decke eines bekannten Kubikulums der Kallistkatakombe ist der Kopf des Oceanus gemalt. Das Kubikulum hat seinen Namen von dieser Merkwürdigkeit. Unter dem Brustbild der Verstorbenen befindet sich im Seitenfeld der Decke als einziges Bild der Kopf des Gottes, in einem Rahmen. Oceanus ist in der bekannten Weise dargestellt, als älterer Mann mit langem, fließenden Kopf- und Barthaar; aus dem Haupte ragen wie Hörner zwei große Krebsscheren hervor.[2] In diesem Falle ist es schwer zu sagen, was den Maler bewogen hat, dies Bild hier anzubringen. Da es schwerlich als bloßes Dekorationsstück dienen soll, ist die nächstliegende Annahme, daß der Meergott eine Beziehung zum Leben der Besitzerin der Grabkammer enthält, ohne daß sich — natürlicherweise — eine solche Vermutung beweisen läßt.

Harmloser und selbstverständlicher ist es, wenn das eine oder andere Mal ein Flußgott abgebildet wird. Denn die altchristliche Kunst hat die Personifikationen der Antike beibehalten; die Christen haben nicht daran gedacht, daß diese menschlichen Figuren, welche Länder, Städte und Flüsse abbilden wollen, ihnen als Äußerungen der Idololatrie ausgelegt werden könnten. Sie haben den Kreis der Personifikationen noch vermehrt, indem sie Bilder der Kirche, des Heidenchristentums und des Judenchristentums in verhältnismäßig früher Zeit geschaffen haben.

Man hat mit Sicherheit an einen Flußgott zu denken bei einem Bilde der Thrason-Katakombe an der via Salaria. Zwischen und neben drei Nischengräbern sind in kleinem Maßstab eine Menge von christlichen Darstellungen vereint.[3] Rechts unten ruht ein nackter, bärtiger

[1] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., S. 366ff. — Kaiser Aurelian machte den Versuch, den Kult des Sonnengottes als der obersten Gottheit allgemein zu verbreiten. Von dieser Religionspolitik aus ging er zur Christenverfolgung über, deren Ausführung nur durch seinen Tod verhindert wurde.

[2] Abbildung des Kubikulums bei de Rossi, Roma sotterranea Bd. 2 tav. 27. 28; Garrucci II tav. 14; der betreffende Teil der Decke bei Wilpert Taf. 134, 1.

[3] Abbildung bei Garrucci II tav. 73, 2; bei Wilpert Taf. 212.

Mann auf der Erde, den linken Arm auf eine Erderhöhung gestützt, die Rechte erhoben, in der er Pflanzen zu tragen scheint. Da sich in der Nähe eine Szene befindet, die man auf die Geschichte des Tobias zu deuten pflegt, bezeichnet man den Flußgott als Tigris. Mag diese nähere Deutung auf sich beruhen, an dem Charakter der Personifikation wird nicht zu zweifeln sein: es ist ein Flußgott.

Ein anderes Bild, das lange als Personifikation eines Flusses gegolten hat, wird heute in dieser Deutung bestritten. Es befindet sich auf der bekannten Darstellung der Himmelfahrt des Elias, in der Lünette eines Arkosols, in dem sogenannten cubiculum quartum der Domitilla-Katakombe. Obwohl zwei Nischengräber, die man nachträglich in die Rückwand eingrub, das Bild zum Teil zerstörten, ist es in den Hauptzügen noch deutlich erkennbar. Elias fährt mit einem Zweigespann gen Himmel und wirft seinem Schüler Elisa den Mantel zu. Vor den himmlischen Rossen steht ein andrer junger Mann mit der Tunika bekleidet. Er hat den rechten Fuß aufgesetzt und die rechte Hand erhoben.[1] Früher glaubte man auf seinem Kopfe einen Schilfkranz zu erkennen,[2] der jetzt nicht mehr festzustellen ist.[3] Man nimmt an der Haltung des Mannes Anstoß, um ihn als Flußgott zu bezeichnen. Man meint, ein Wassergott müsse auf dem Boden liegen, wie der sogenannte Tigris des ebengenannten Bildes. Andrerseits ist schwer zu sagen, wen diese Gestalt darstellen sollte, wenn nicht den Jordan, an dessen Ufern die Himmelfahrt des Elias stattfand. Immerhin darf man diesen Fall nicht zu den sicheren Beispielen der Personifikation rechnen.

In der Nähe des Hypogäums der Flavier, in der Domitilla-Katakombe, befindet sich das bekannte Kubikulum des Amor und der Psyche. Alle vier Wände der Kammer sind mit Girlanden und ausgestreuten Rosen geschmückt, in den Arkosolien stehen farbenprächtige Vögel in landschaftlicher Umgebung. Über jedem der drei Arkosolbogen aber ist ein eingerahmtes Bild gemalt, Amor und Psyche bei der Blumenernte: Amor ein kleiner brauner Knabe, zuweilen mit Flügeln, Psyche mit einer langen Ärmeltunika bekleidet, an den Schultern Schmetterlingsflügel. Beide sind beschäftigt, die großen Blumen in Körbe zu sammeln, wobei Psyche mehr die Rolle der Aufsicht, Amor

[1] Abbildung bei Bosio, Roma sotterranea (1632), p. 257 = Aringhi, Roma subterranea, I 565 = Bottari, Sculture e pitture sagre II tav. 72 = Garrucci II tav. 31, 1 = Roller II tav. 76, 2; bei Wilpert Taf. 230, 2.

[2] Vgl. die Bemerkungen von Garrucci II p. 36.

[3] Vgl. Wilpert S. 418.

die der Arbeit übernommen hat.[1] Die Darstellung erinnert stark an manche Bilder in Pompeji, vor allem an die schönen Wandbilder des Hauses der Vettier;[2] auch die von Bellori publizierte Decke vom Caelius in Rom[3] zeigt Eroten mit dem Blumenhandel beschäftigt.

Wenn wir in den ältesten christlichen Grabkammern vielfach schwebende Flügelknaben gefunden hatten, so ist davon diese einzigartige Dekoration des Kubikulums in Domitilla doch zu unterscheiden. Es handelt sich hier um die Figuren eines bekannten Mythus, des Amor und der Psyche. Zwar wird nicht eine Szene des Mythus selbst zur Darstellung gebracht, sondern das kleine Liebespaar ist mit der Ernte beschäftigt, wie man es auch sonst liebte, Eroten als Handwerker, Gladiatoren, Priester, kurz in allen Rollen des Lebens auftreten zu lassen. Daß hier in der Katakombe die beiden Kleinen mit der Ernte übergroßer Blumen beschäftigt sind, ist ein besonders anmutiger Zug. Immerhin wundert man sich darüber, daß Christen keine Bedenken trugen, an ihren Gräbern Amor und Psyche darzustellen, zumal die Geschichte ihrer unglücklichen Liebe durch das Märchen des Apulejus allen Gebildeten bekannt war.

Endlich sind die Orpheusbilder der Katakomben zu nennen, das bekannteste an der Decke des cubiculum tertium der Domitilla-Katakombe. In der Mitte der Decke, also am bevorzugtesten Platz der Kammer, umgeben von acht Feldern, die abwechselnd mit biblischen Bildern und mit landschaftlichen Motiven besetzt sind, sieht man die Darstellung des thrazischen Sängers. Er sitzt auf einem Felsblock, von Bäumen umgeben, und spielt auf der Leyer. Durch die phrygische Kleidung ist er als Fremder gekennzeichnet. Seinem Spiel lauschen zahme und wilde Tiere. Auf den Bäumen sitzen Vögel, unter denen ein Pfau kenntlich ist; ihn umstehen vierfüßige Tiere: man erkennt ein Pferd, zwei Schafe und einen Löwen; auch eine Maus, eine Schlange, eine Schildkröte und zwei Eidechsen kriechen herzu.[4]

Das Bild wurde in späterer Zeit noch einmal in derselben Katakombe wiederholt, in der von Bosio als cubiculum quartum bezeichneten

---

[1] Abbildung bei Marucchi I tav. 10—12; bei Wilpert Taf. 52. 53; Photographie Parker n. 618. 619. 1820; Roller I pl. 29, 1. 2.

[2] Eine ganz ähnliche Blumenernte aus dem Hause der Vettier bei Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl., S. 356. — Nur sind es dort Psychen, geflügelte kleine Mädchen, welche die Blumenernte vornehmen.

[3] S. oben S. 11 Anm. 3.

[4] Diese Decke gehört zu den bekanntesten aus den Katakomben. Abbildung bei Bosio 239 = Aringhi I 547 = Bottari II tav. 63 = Roller II pl. 36, 3 = Garrucci II

Grabkammer, in der Lunette des Arkosols der Rückwand, also ebenfalls an bevorzugter Stelle. Der untere Teil des Bildes ist durch ein späteres Grab zerstört. Trotzdem kann man sagen, daß es dem vorher beschriebenen im wesentlichen gleichkam; nur sind die Tiere zum Teil andere. Man sieht zwei Kamele und ein Rind neben einem Löwen und den Vögeln.[1]

Das älteste der beiden Orpheusbilder stammt wohl gewiß aus der Zeit der Christenverfolgungen. Die christliche Kunst muß schon in früher Zeit sich das Bild angeeignet haben, das in jenen Jahrhunderten beliebt und vielfach verbreitet war.[2] Wir werden den Gründen, welche Orpheus diese Popularität verschafften, in anderm Zusammenhang nachzugehen haben. Hier sei nur der eine Punkt hervorgehoben, daß das Bild des thrazischen Sängers, wie wir es hier finden, nicht eigentlich ein Kultbild ist. Die christlichen Maler machten sich nicht der Idololatrie schuldig, wenn sie das Bild in den Katakomben wiederholten.

Das ist aber auch alles, was sich an mythologischen Bildern aus den Katakomben beibringen läßt. Es ist wenig, wenn man damit die Masse der übrigen Katakombenbilder vergleicht, sehr wenig sogar, wenn man — wie wir es oben versuchten — die irrelevanten Fälle ausscheidet. Zusammenfassend wird man sagen können, daß die christliche Malerei der Katakomben im ganzen denselben Befund aufweist, den wir nach den Stimmen aus der christlichen Literatur erwarten mußten. Die Praxis ist nicht anders gewesen als die Theorie. Daß im einzelnen Fall der christliche Kunsthandwerker eine größere Unbefangenheit zeigt als der christliche Theologe, ist am Ende selbstverständlich. Die Hauptsache ist doch offenkundig: die christlichen Maler haben auf ihrem eigensten Gebiet einen bewußten Kampf gegen die Idololatrie geführt. Selbst an den dekorativen Bestandteilen der Malerei läßt sich nachweisen, daß die Christen die heidnischen Elemente auszumerzen

---

tav. 25 = V. Schultze, Katakomben S. 104 = v. Sybel, Christliche Antike Bd. I S. 155 und sonst noch häufig wiederholt, meist nach Garrucci. Im 18. Jahrhundert hat man einige Felder der Decke, darunter auch gerade das Mittelfeld mit dem Orpheusbild, von der Wand abzulösen versucht und dadurch zerstört. Der gegenwärtige Zustand der Decke bei Wilpert Taf. 55.

[1] Abbildung bei Bosio 255 = Aringhi I 563 = Bottari II tav. 71 = Roller I pl. 36, 2 = Garrucci II tav. 30; Wilpert Taf. 229. — Auf den übrigen Orpheusbildern der Katakomben ist der Sänger von Schafen umgeben; das heidnische Bild ist also mit dem christlichen des guten Hirten konfundiert. Über diese Vermischung der beiden Bilder werde ich an andrer Stelle handeln.

[2] Eine Aufzählung der erhaltenen Orpheusbilder gibt P. Knapp, Orpheus. Tübinger Programm 1895.

suchten, wenn sie ihre Dekoration schufen. Denn auch die Landschaftsstücke waren in der Weise, wie man sie in der römischen Kaiserzeit zu malen pflegte, für Christen nicht zu brauchen. Es war üblich, die Landschaften mit einer Staffage zu versehen, die auf den Kultus Bezug nahm.[1] In Pompeji sowohl wie im Kolumbarium der Villa Pamfili sieht man auf den zahlreichen Bildern dieser Art Tempel, Altäre, Weihgeschenke und heilige Bäume stehen, mit Hermen, Götterbildern und Ädikulen vereint. Die Menschen, welche die Landschaften beleben, bringen Opfertiere heran, sie tragen Weihrauch und Kränze. Es sind Frauen und Männer, die sich alle anschicken, in irgendeiner Weise sakrale Handlungen zu vollziehen. Die kultische Staffage war so allgemein verbreitet, daß das profane Genrebild demgegenüber zurücktritt.

Es ist deutlich, daß die christlichen Maler das kultische Beiwerk vermeiden mußten; und sie tun es. Wilpert hat zwar darauf hingewiesen,[2] daß auf einigen Landschaftsbildern der ältesten christlichen Malerei sich architektonische Konstruktionen finden, die an den Baumkultus der Griechen erinnern. An große Bäume gelehnt stehen Paare von Säulen, die mit Architraven verbunden sind; man glaubt auf einem Bilde sogar eine Herme zu erkennen.[3] Wilpert sagt, daß nur ein geübtes Auge auf den christlichen Bildern die Vorbilder aus dem heidnischen Kultus wiederzuerkennen vermöge. Es scheint sich um Reminiszenzen zu handeln, die von vornherein dunkel waren. Später sind sie ganz verschwunden.

Noch in anderer Weise gab der heidnische Kultus der antiken Wandmalerei dankbare Motive. Wie oft sieht man in Pompeji auf die Wände gemalt Jünglinge oder Mädchen einzeln und paarweise, die, mit Kränzen und Binden geschmückt, eine Schale, einen Korb, einen Krug, ein Weihrauchgefäß oder eine Fackel tragen, meistens mit deutlicher Hervorhebung des kultischen Aktes.[4] Und wie häufig sind die Attribute der Götter zu Dekorationsstücken zusammengestellt. Bei Zeus etwa der Adler, der Blitz und die Weltkugel, bei Hera der Pfau und das Zepter, bei Poseidon der Delphin und der Dreizack, bei Apollo der Greif mit Bogen und Köcher, bei Artemis die Hirschkuh mit dem Köcher, bei Hermes der Hahn mit dem Caduceus, und der bacchische Zyklus mit seinem Reichtum an Emblemen und Tieren, dem Panther und dem Bock, dem Thyrsus und dem Tympanon, den Weinreben und den Masken.

[1] Vgl. Helbig a. a. O. S. 389ff. und Samter in den Römischen Mitteilungen 1893 S. 137ff.

[2] Wilpert S. 26.

[3] Wilpert Taf. 6; Marucchi tav. 20.

[4] Vgl. Helbig S. 422ff.

Auch auf diesem Gebiet ist die christliche Kunst sehr zurückhaltend gewesen. Man kann sagen, daß sie selbst die rein dekorativen Elemente ihrer Malerei von den Einflüssen des heidnischen Kultus gereinigt hat. Die Ausnahmen sind so selten, daß sie die Regel feststellen. Wie man in dem jüdischen Zömeterium der Vigna Randanini einmal ein Schaf mit dem Caduceus sieht,[1] so kommt dieselbe Zusammenstellung auch einmal in einer christlichen Katakombe vor.[2] Im übrigen haben die Christen zwar Pfauen mit Vorliebe gemalt, aber ohne ihnen das Zepter beizugeben, das sie zum Emblem der Hera macht; die Delphine und Dreizacke, die man öfter sieht, nehmen nicht auf Poseidon, sondern auf das Wasser Bezug, wenn sie nicht lediglich als dekorative Füllstücke gemeint sind. Man malte Weinstöcke, ohne an Dionysos zu denken; und wenn einmal eine Maske das Grab eines Christen schmückt,[3] so hat man wohl zu schließen, daß der Begrabene ein Schauspieler gewesen ist, obwohl die Kirche diesen Beruf ihren Mitgliedern verbot.

Die älteste christliche Kunst ist Antike — gewiß! — aber mit Auslassung der heidnischen Elemente. Was die Christen aus religiösen Gründen verwerfen mußten, war ungeheuer viel; was sie aufnehmen konnten, sehr wenig. Die Gegenstände der großen Wandmalerei waren samt und sonders ein Greuel in christlichen Augen. Die Landschaften reinigte man von allem, was an Idololatrie erinnerte; man führte nur das harmlose Genre fort. Unter den Tieren vermied man die Hirschkuh der Artemis und den Panther des Dionysos; kein Greif und kein Pegasus[4] ist in der christlichen Malerei zu finden, noch weniger Satyrn, Kentauren und Pygmäen, die den Christen als leibhaftige Bilder der Dämonen erscheinen mochten.[5] Von den hybriden Wesen kommt

---

[1] Abbildung bei Garrucci Bd. 6 tav. 489; Photographie Parker 1161 (= Roller Bd. 1 pl. 4, 2).

[2] In einem Arkosol der Kallistkatakombe. — Abbildung bei de Rossi Bd. 3 tav. 14, 1; Wilpert T. 136, 1. — Das Tier scheint eher eine Antilope zu sein.

[3] In San Callisto. — Abbildung bei de Rossi Bd. 3 tav. 6, 1.

[4] Der Pegasus kommt in dem jüdischen Zömeterium der Vigna Randanini vor; Photographie Parker n. 775; Garrucci Bd. 6 tav. 489. — Der Greif ebenfalls auf einem jüdischen Sarkophag; Garrucci Bd. 6 tav. 491, 20. — Von den Katakomben in Neapel sehe ich hier ab, da die Details nicht in dem Maße sicher festgestellt sind, um sie zum Ausgangspunkt allgemeiner Ausführungen machen zu können.

[5] Als der Mönch Antonius seinen Genossen Paulus besuchte, begegnete ihm ein Kentaur und ein Faun als Abgesandte der Dämonen der Wüste (Hieronymus, Vita Pauli c. 7f.; Migne 23, 22ff.).

nur der Hippokampus vor, der unanstößig war. Ebenso galten die kleinen Eroten als harmlos; einmal erscheinen auch Amor und Psyche vereint. In dem reichen Blumenschmuck scheint man den Efeu des Dionysos vermieden zu haben.

Das eine oder andere Stück Heidentum ist gelegentlich später einmal wieder aufgetaucht. Im ganzen hat sich die Kirche an die Linie gehalten, die sie schon in den Katakomben eingeschlagen hat. Der Kanon, nach dem sie sich bei ihrer Auswahl richtete, war so einfach, daß er von jedermann leicht zu handhaben war und nur in seltenen Fällen Zweifel ließ.

25. 7. 1912.

The Meaning of συναλιζόμενος in Act 1, 4.

By **Clayton Raymond Bowen,** Meadville, Pennsylvania, U. S. A.

The meaning of this participle has been, as is well known, a matter of discussion for centuries. Luther rendered "Und als er sie versammelt hatte"; similarly Weizsäcker "Da er nun so mit ihnen zusammen war". But B. Weiß translates "Und als er mit ihnen aß". Over against the reading of the text of the English translation (A. V. and R. V.), "being assembled together with them", stands the marginal reading "eating together with them". These two possibilities have confronted readers from the days of the earliest circulation of this history of the apostles. What was the auctor ad Theophilum (let us call him Luke) meaning to say? Did he mean that assembling with his disciples, Jesus gave them bidding as to their future career? If so, the participle is without any special significance. Of course Jesus could not address the Twelve unless he and they were together; the word is therefore merely rhetorical and might be absent without injury to the meaning of the passage. Or did Luke mean that during the forty days Jesus shared the fellowship of the table with his disciples, and that this charge was uttered as they sat together about the common board? If so, the participle is of extreme significance, indeed, from one point of view, the important word of the whole sentence, for it illuminates greatly Luke's conception of the post-resurrection manifestations and the origins of the Christian community life.

It is worth while, then, to discuss once more the passage which has so often engaged the exegete. The fullest discussion hitherto seems to be that published by Theodore Dwight Woolsey (late President of Yale College) in the Bibliotheca Sacra for October 1882 (Vol. xxxix, pp. 602—618); this article offers the philological material in extenso, and is often cited in commentaries and lexicons. Very recently, in the Journal of Biblical Literature (1911, Part ii), Professor W. H. P. Hatch of the General Theological Seminary in New-York, has published, on the basis of Woolsey, a new discussion, agreeing with

Woolsey that the verb means "assemble with", but criticizing certain details of his predecessor's argument. Further, the present writer has briefly discussed the word's meaning in his book "The Resurrection in the New Testament" (Putnam's Crown Theological Library 1911), pp. 374—378. The following article would present the material afresh, with certain added considerations and some comment on the discussions of Woolsey and Hatch. Some material is offered by the commentaries ancient and modern, and the older lexical works, such as those of Alberti, Schleusner, Suicer, Wetstein and Wolfius, may be consulted with interest and profit.

The form συναλιζόμενος in Act 1, 4 is commonly taken (by Protestant scholars) as the present middle or passive participle of συνᾱλίζω (from ἁλής brought together). This verb, like its simple form ἁλίζω, is not uncommon from Herodotus on. Another verb ἁλίζω (from ἅλς) meaning: to salt, is also not uncommon, being found, for example, in Mc 9, 49 and Mt 5, 13. There is also a rare adjective σύνᾰλος, consalineus, used to describe one who takes salt with another, that is, has table-fellowship with him. So there is undoubtedly a deponent συνᾰλίζομαι, to partake of food with another. It may be used as the simple equivalent of "eat with", but its essential significance lies in the idea of fellowship in the partaking of common food, agreeable to its etymology. Of this verb, συναλιζόμενος in Act 1, 4 may be the present participle. We have thus the alternative possibilities συνᾱλιζόμενος assembling, and συνᾰλιζόμενος sharing food. Which was Luke's meaning?

For the latter alternative many of the early translators decided. Most notable is Jerome's Vulgate rendering convescens, which has naturally been normative for practically all Roman Catholic exegetes. But this is the rendering also of all the Eastern versions, the Syriac, Coptic, Ethiopic, Armenian, Arabic. The Philoxenian Syriac has quite literally "taking salt together with them". Similarly certain of the post-Nicene Greek fathers understand the word. Chrysostom refers to the passage five times, always explaining it as having reference to eating together at table. It is noticeable that each time he uses the word τράπεζα, twice having the phrase κοινωνῶν (κοινωνοῦντες) τραπέζης, which brings out the literal force: having table-fellowship with one. Similarly Theophylact in his comment on this verse has συνηλίζετο κοινωνῶν ἁλῶν καὶ κοινωνῶν τραπέζης. Oecumenius, Epiphanius, Theodoret have the same rendering. (References in Tischendorf or Woolsey.) It looks not only as if the word συνᾰλίζομαι, eat with, was known to all these writers and translators, but as if there was a rather

definite and widespread exegetical tradition that such was Luke's meaning in the present passage. Jerome himself, who was an editor rather than a translator, most probably found this rendering in earlier Latin versions or knew it in patristic comment.

It must be admitted, however, that the word is rare. The known instances of its use, omitting the present passage, are few. There is a clear case in an anonymous version of Psalm 141, 4 given in Origen's Hexapla, where the Hebrew אֶלְחַם, let me eat, is rendered συναλισθῶ. The context is a protest against fellowship with the workers of iniquity. The writer is exclaiming, "Let me not partake of their unhallowed food". Here too, then, συναλίζομαι has its proper sense of: have table-fellowship with. Again, the word occurs in an astrological poem bearing Manetho's name, where a woman born under certain stars is said to be "a bane to her unhappy spouse συναλιζόμενον", as the companion of his table. This being a line of verse, prosody demands that the word have a short alpha, whereas συνᾱλίζω colligo has the vowel long.[1]

More noteworthy is the use of the word in the Clementine Homilies. In Homily xiii, section 4, Peter is describing to Mattidia, the mother of Clement, the Christians' way of life. He depicts their worship and their ethics, then adds, "In addition to this, we do not live indiscriminately (with others); we do not partake of food from the table of Gentiles, nor indeed are we able to share their hospitality (συνεστιᾶσθαι to sit at their hearth), because they live uncleanly. But when we persuade them to mind the truth and do it, and have baptized them with the thrice-blessed invocation, then we have table-fellowship with them (συναλιζόμεθα). Otherwise, even if it be father or mother or wife or child or brother, or any other who by nature has our affection, we cannot dare to eat with him (συνεστιᾶσθαι as above). For by our religion we make this distinction. So do not take it as an insult that your son does not eat with you (συνεστιᾶσθαι) until you adopt his belief and practice."

I have quoted the context here in extenso, to show how strongly the idea of fellowship, an idea most important and dominant in ancient social relations, clings to the word συνᾰλίζομαι. It is not the mere partaking of food while others do the same; it is the partaking of common food as a bond of fellowship, a rite with sacred, even religious, significance. That is brought out, for example, by the use, as a syno-

[1] Against W. Brandt: Die Evangelische Geschichte 1893, p. 371, note.

nym here, of συνεστιᾶσθαι. In the context it refers to the common meals, but a word is chosen which expresses the most hallowed associations of fellowship, ἑστιάω, to take one's place at another's hearth. That συνἄλιζόμεθα here means: eat with, and not: gather with, is not open to question, as Woolsey shows, supported by Hatch. Rufinus' rendering cum eis cibum sumimus, in the parallel passage in the Recognitions (vii, 29), shows a correct understanding. The English translation by Rev. Thomas Smith D. D. in the Ante-Nicene Fathers Vol. viii renders erroneously: we dwell with them.[1] Further on in this Homily we have similar phraseology with reference to Mattidia's desire of eating with her son. So in xiii, 8 (κοινῇ ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν), 9 (συνεστιᾶσθαι bis), and 10 (ἁλῶν μεταλαβεῖν). Thus the author himself, within the limits of this same thirteenth Homily explains his own word συναλιζόμεθα by ἁλῶν μεταλαβεῖν. This meaning is rarely questioned here, though the Dutch scholar Brandt (W. Brandt: Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893, p. 371, note) declares that both here and in the line of Manetho the meaning is colligo, assemble.

In the Epistle of Clement to James, prefixed to the Homilies, we find our word again. In sections 14 and 15 the author, in a very vivid and detailed figure, likens the Church to a ship on a stormy journey "over a great and troubled sea, the world". The Christians are the passengers, and in section 15 they are warned to expect the usual woes of such a voyage. "Sometimes disheartened, persecuted, scattered, hungry, thirsty, naked, straitened; and again sometimes united (ἑνούμενοι), συναλιζόμενοι, in quiet (ἡσυχάζοντες)". What is the meaning of συναλιζόμενοι here? Rufinus rendered congregandos, although he rendered the same word in Homily xiii, 4 by cibum sumimus. So the Latin version in Cotelerius has congregati. Both these translators, that is, take the word here as equivalent to colligo. So Thomas Smith's translation has "congregated", so Woolsey, so apparently Hatch and all other commentators on the passage known to me. None the less there is good reason for the view that the word here has the sense which it bears in Homily xiii, 4.

In the first place, we must remember the figure. We are speaking of passengers on a ship on a stormy sea, and that a small ship with modest equipment and appliances such as was common on the Mediterranean seventeen centuries ago. The descriptive adjectives must

[1] Following Dressel's mistaken reading συναυλιζόμεθα.

not be taken in such sense as to fall out of the scene, and to depict the experiences of Christians in the world. The persecution and the scattering are simply the work of the violence of the gale, hurling the unhappy seafarers about the ship, preventing their coming together in any place of shelter or partaking of any meals (πεινῶντες, διψῶντες), their garments torn from their backs (γυμνευτεύοντες), penned in the narrow confines of the boat with no opportunity for escape (στενοχωρούμενοι). The scene is extremely vivid, and suggests the fine account in Acts 27. The other series of adjectives depicts the situation when the storm has gone down. The passengers can assemble again, can once more gather about the table for food, can return to calm and quiet. In this second series there are but three adjectives as contrasted with seven in the first series. The later ones are of course intended as the opposite or reverse of the others; each of the three must therefore correspond to more than one of the seven. The correspondence is indeed not exact; ἀθυμοῦντες and διωκόμενοι are fairly well balanced by ἡσυχάζοντες, as is σκορπιζόμενοι by ἡνούμενοι, but γυμνευτεύοντες and στενοχωρούμενοι have no very close counterpart. The remaining word of the second series, συναλιζόμενοι, would find its antecedent in πεινῶντες and διψῶντες, if such correspondence were in the writer's mind at all. That such is the case the whole context seems to indicate. Why duplicate the statement of reassembling by saying ἡνούμενοι and συναλιζόμενοι (adunati and congregati in the Latin)? There is no point in this juxtaposition of synonyms. Obviously the first object of thus gathering after the storm is to break their enforced fast. As "hungering and thirsting" stands in the middle of the series of words depicting the distress of the storm, so "taking food together" has the central place in the picture of the scene following the calm. Congregati adds nothing to ἡνούμενοι; convescentes adds to it just the needed and natural complement. Compare the statement in Hom. xi, 34 that Peter συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ἡσύχασεν, which means that Peter supped in customary fashion with his friends and then went to bed. So in the passage we have been discussing, συναλιζόμενοι, ἡσυχάζοντες means the return of the common meal and the quiet rest.

It must be noticed that in the epistle under consideration there is further and emphatic reference to table-fellowship as the expression of intimacy. So in section I, Peter is praised as "the called and chosen and συνέκτιος (of Christ)." The word συνέκτιος (literally, the companion of the hearth), has reference, like its cognates, primarily to

table-fellowship. The Latin here has convictor; Thomas Smith renders: associate at table. Again, in section 9, in the midst of an emphatic exhortation to brotherly love and fellowship, we read, "But I know that you will do this, if you fix love in your mind; and for its entrance there is one sufficient occasion, the common partaking of food" (κοινὴ μετάληψις τῶν ἁλῶν). The literal rendering, "the common partaking of salt" (ἁλῶν; the Latin has: mensae et salis in commune perceptio) suggests at once the desired thought of fellowship and the root meaning of συνάλίζομαι.

Not only in the Epistle of Clement to James do we find this phraseology and the emphatic reference to table-fellowship in the partaking of salt. It runs through all the Clementina, though the word συναλίζομαι apparently does not occur again. In the Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων (Contestatio pro iis qui librum accipiunt) which is appended to the Epistle of Peter to James (in Smith's translation it forms the last two chapters, the fourth and fifth, of that Epistle) we have, at the end of section 4, the sacramental partaking of bread and salt as the binding covenant between the recipient of the secret literature and him who transmits it (ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω). By this rite they are bound in a fellowship which the recent recipient will not dare to violate.

In the Homilies this language is frequent; table-fellowship is a dominant conception. So iv, 6 (ἁλῶν μεταλαβόντες) and vi, 26 (ἁλῶν μεταλαβών), of supping together. So in Homily viii of the dangerous fellowship with demons (19 τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης, 20 τραπέζης αὐτοῖς κοινωνῶν, αὐτοῖς ὁμοδίαιτος, 23 μήτε τραπέζης αὐτοῖς κοινωνεῖτε), expanded in section 22 into connection with the parable of the marriage-supper of the king's son. In xi, 34 we have already noticed συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβών. In xiv, 1 salt is added to the Eucharist bread at Mattidia's first communion (τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας), which the others eat with her (αὐτῇ συνεστιάθημεν). Thus the conception of salt-fellowship suggested by συναλίζομαι is here connected with the Eucharist, a point to be recalled in dealing with Acts 1, 4. Compare further xiv, 8 (ἁλῶν κοινωνία, ἁλῶν μεταλαβεῖν) and 9 (τροφῆς μεταλαμβάνομεν), and xv, 11 (τῶν συνηθεστέρων ἁλῶν μεταλαβών). Similarly in xix, 25 and xx, 6. I have not searched the Recognitions for this language and have looked only cursorily through the Homilies. Doubtless there are other similar passages. My only purpose in citing these references is to indicate how important for this writer was the idea of table-fellowship, and

how naturally it expresses itself in a verbal form having to do with salt. Thus may be found some confirmation of this meaning for συναλιζόμενοι in Clement's Epistle to James, which in turn adds something to the probability of that rendering in Act I, 4.

Incidentally, this excursus into the language of the Homilies may help to suggest an answer to an objection raised by Hatch (pp. 125 f.). He alludes to the rarity of our word and remarks, "Luke uses the unambiguous συνεσθίω three times in the Gospel and the Acts, and there seems to be no reason why he should not have used the same word here if he had wished to express the idea of eating with." This question I had not considered when I commented on this word in my book "The Resurrection in the New Testament", but I think I have there suggested its answer. "Luke's precise point is to present those days as a time of most intimate fellowship and solemn converse . . . Fellowship in the flesh is what he is urgent to convey" (pp. 377 f.). To bring out that idea, as the language of the Homilies suggests, and on grounds of etymology, he must use, not the perfectly neutral συνεσθίω, but the word of fellowship, the expression of the symbolic common partaking of salt. To this point we shall return later.

But further, this objection is almost as forceful against the word when used in the meaning: assemble. In either case it is a hapax legomenon in the NT and the LXX.[1] One might reply to Hatch, "Luke uses the unambiguous συνάγω seventeen times in Gospel and Acts, and alone of NT writers uses συναθροίζω (Act 12, 2 and 19, 25), and has συνέρχομαι nineteen times (of which seventeen are in Acts). There seems to be no reason why he should not have used one of these words here if he had wished to express the idea of assembling with." Woolsey is sensible of this aspect of the matter (p. 616). "But why did he use συναλιζόμενος, assembling with, when the verb occurs nowhere else in his writings or in the NT, and so many synonymes were at hand? I am unable to give an answer; unless, possibly, it was associated in the evangelist's mind with the collecting or mustering of the apostles — a sense which it has in the classics. But no answer is due to those who would discover in this form a word of the very greatest rarity" (i. e. συνἄλίζομαι eat together). This last clause abandons argument.

[1] The simple form ἁλίζω to salt is found repeatedly in LXX and NT, but ἁλίζω to gather in neither.

Most commentators who argue for the meaning: eating, point out the obvious and extreme awkwardness in the other meaning when used of a single person. One man cannot easily assemble or collect, or be assembled. I can gather a crowd, but I cannot myself gather. Hatch replies to this objection with a citation from a fragment of the philosopher Proclus, commenting on the Egyptian Petosiris, who, he says, is capable in certain matters "because he has foregathered with gods and angels" (θεῶν τε καὶ ἀγγέλων συναλισθείς, literally, was gathered with them). But here we have an aorist and not a present as in Act 1, 4. An aorist reading in the latter passage would have been much more favorable to Mr. Hatch's meaning. Both Woolsey and Hatch cite as a further parallel John 18, 2 συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Woolsey says "It seems harsh in English to speak of a single person being assembled, or having been assembled, with others. But this need not trouble us in Greek, at least in the Greek of the New Testament" (p. 616). But this phrase has again the aorist verb; without asking whether συνάγω is a perfect synonym of συναλίζω in meaning and use, we may ask whether συναγόμενος would have been equally feasible in John 18, 2, especially συναγόμενος without the explanatory phrase μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

But not alone is the verb "assembling" awkward when used of a single person; it is exceedingly awkward here in the present tense conjoined with the aorist παρήγγειλεν αὐτοῖς κ. τ. λ. Hatch explains the participle as iterative and the aorist as complexive, translating as follows, "And meeting with them (from time to time) he charged them not to depart from Jerusalem". We may admit the use of the iterative present participle with the complexive aorist, and yet not feel sure that this is what Luke is here meaning to say. This translation unconsciously evades the difficulty instead of resolving it. If we substitute in it the word's other meaning, the point will be clear. "And eating with them (from time to time) he charged them" etc. Here the charge is given while he is eating, during the meal; in the other reading it is not given while he is meeting, i. e., while he is gathering or assembling, but after he has met, when the company is actually gathered together. The Greek present participle of course indicates that the action implied in the verb is actually going on; with an aorist principle verb it tells what was in process when the action of that principle verb took place. Thus "meeting with them from time to time" does not really correspond to the Greek συναλιζόμενος. The English phrase is of course present in form, but it does not mean what a Greek present means.

The action going on when the charge was given was not meeting, whatever else it was. Even if Jesus could be said to "assemble", he could not give his charge until he has assembled and is present with those whom he charges. "Meeting with them", in Mr. Hatch's translation, is really equivalent to "being present with them". It might render συναλισθείς or συνηλισμένος, but not συναλιζόμενος here. Hatch very properly criticizes Woolsey (p. 616) for making the present equal to a perfect, but he himself does not avoid the same confusion. The English rendering (A. V. and R. V.) "being assembled together with them", as well as the German of Luther (als er sie versammelt hatte) or of Weizsäcker (da er mit ihnen zusammen war), would demand the perfect or aorist participle. It is significant that Hesychius explains συναλιζόμενος by the aorists συναλισθείς, συναθροισθείς, and συναχθείς. In truth, every reader and commentator who takes the word to mean: assemble, consciously or unconsciously takes it as if it were aorist or perfect.[1]

Lexically, therefore, there is no valid argument against the correctness of the rendering convescens, and the use of the present tense, referring to one person, makes that rendering the overwhelmingly probable one. We see its influence in the Etymologicum Magnum (ca. 1000?), where συναλιζόμενοι is explained as meaning either συναθροιζόμενοι or συνεσθίοντες παρὰ τοὺς ἄλας. Some Catholics, like Laurentius Valla and Erasmus, ventured to differ from the Vulgate rendering, and most Protestant exegetes have done the same. So, among moderns, H. J. Holtzmann (since 1901, the third edition of his Hand-Commentar),[2] Brandt, Schmiedel, Knopf, Knowling, and most others. Frederic Field (Notes on the Translation of the NT. 1899 ad loc.) is practically the only commentator I know holding this view who is true to the grammar of the passage. He takes the bull by the horns and renders quite literally: "As he was on the way to meet them (some of them being in the same company with him) he gave them this charge. Then it follows v. 6: 'when they were (all) come together'." Thus the charge was given to only certain of the Twelve, as they went with Jesus to join the others. This may be grammar, but can it possibly have been Luke's meaning?

The rendering convescens is adopted, among Protestant exegetes, by H. A. W. Meyer, Overbeck, Hilgenfeld (Z. W. Th. Vol. xxxviii [1895]

[1] So Rosenmüller and others whose renderings are cited by Woolsey, p. 617 f.

[2] Knowling and Hatch cite Holtzmann for the contrary view, which he supported in his first and second editions, but seems to have given up partly under the influence of Brandt. In his grammatical construction of the word, Holtzmann follows Field.

p. 74), B. Weiß, Blaß, Preuschen (Handwörterbuch s. v.), Feine (Vorkanonische Überlieferung des Lukas 1891, p. 160), and especially Wendt. This was also the view of so critical a Catholic as Richard Simon, and of some other older scholars. The Novus Thesaurus Philologicus (The Hague 1780, Part iii s. v.) of Johann Christian Biel gives the meaning convescor, with no reference to any other.

Leaving lexical considerations, we may turn to the internal evidence of Luke's narrative. We are at once struck by the fact that the characteristic and constant element in the Lucan presentation of the post-resurrection manifestations is that Jesus ate with his disciples. This is the clear statement of Act 10, 40—42. Here Peter is giving the gospel story in brief to Cornelius. Of the resurrection he says, "Him God raised up the third day, and gave him to be manifest . . . to us, who did eat and drink with him (συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ) after he rose from the dead, and he charged us to preach" etc. The sole content of the manifestations mentioned here is the common meals and the apostolic charge. In the earlier narrative does Luke so describe it? Precisely so. In the Gospel he describes two "appearances" of the risen Master. Each consists of just these two elements, an eating and a charge. So the Emmaus episode, so the appearance to the Twelve in Jerusalem. In both these episodes the partaking of food has an evidential value; in both he was known to them in the breaking of the bread. The only other report of the post-resurrection manifestation is that in these opening verses of Acts; there, too, we must find the eating, in συναλιζόμενος, there, too, we find the charge. There also the eating has something of evidential value; it is one of the "many infallible proofs" (τεκμηρίοις) with which he manifested his certain presence to them during those forty days.

But in all these passages the eating has another and more important significance; it is the expression of the intimate fellowship that binds Jesus and his followers together in one family, almost one body. Here is the germ and the beginning of the Eucharist, in so far as it was more than the commemoration of the Last Supper. Here is the original Agapē, the feast of love, where the exalted Lord and his people, in the sacrament of the common food, are made one. That is said in very clear fashion by all the phraseology of the Emmaus story, whose supreme climax receives (Lc 24, 35) the technical appellation of ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, the breaking of the bread. For it was toward evening, and he sat down and took the bread and blessed it and brake and gave to them.

15. 8. 1912.

In the appearance to the Twelve the element of communion is less obvious than the evidential element; yet it is far from absent. It was keenly felt to be there, only needing fuller expression, by those early Christians who added the well-known gloss in Lc 24, 43. When Jesus had eaten of the fish, (λαβὼν) τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς, says this gloss. Perhaps there is a possibility that it is genuine; at any rate, it is true to one element in the meaning of the passage. The communion-idea comes out further in the fact that it was fish which Jesus ate. How early did the fish become the symbol of Christ himself, and of his body which was eaten in the Eucharist? It is that already in the second century, as witness the eucharistic pictures in the catacombs. But it is that already for the evangelists, for the stories of the feeding in the wilderness, with their loaves and fishes, have already the eucharistic phraseology and are shaped by its suggestion, as we should know even if the Fourth Evangelist had not taken the pains to tell us so with such explicitness. At Emmaus it is bread, at Jerusalem it is fish; the two elements are coördinate and may appear either singly or together. In the stories of the feeding in the desert they are together; just so they are in the wonderful story in John 21. "Jesus cometh and taketh the bread and giveth them, and the fish likewise. This is now the third time that Jesus was manifested to the disciples." The holy Supper is called the Breaking of the Bread; it might almost equally well have been called the Breaking of the Fish, save that bread was used in the common practice.

The beginnings of the Eucharist need to be more fully examined in their connection with these post-resurrection narratives, with the stories of the desert feedings, and with the fish. Here we cannot pursue the subject further, fascinating as it is. It must be added that the communion-idea finds expression also in the very wording of Lc 24, 43, in the phrase, "he did eat before them" (ἐνώπιον αὐτῶν). The words mean: in their intimate presence, and establish a community of relationship between him and them. Compare the use of ἐνώπιον in such phrases as ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (κυρίου), but especially Luke's own words in 13, 26. Here Jesus is speaking of the fellowship with his person which many will allege in the last day as a ground for their admission to the kingdom. Matthew 7, 22 has it at length; they call him Master, Master, and do many wonders through his name. But Luke has an entirely different sentence to express the intimacy. "We ate and drank in your presence" (ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν). As ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου means fellowship here, so does ἔφαγεν

ἐνώπιον αὐτῶν in 24, 43. This language (13, 26) has no parallel in the other evangelists; indeed ἐνώπιον (save for a single instance in John 20, 30) is a word used by no evangelist except Luke, who has it with extraordinary frequency, both in Gospel and Acts.

In Act 1, 4 συναλιζόμενος has primarily this significance of fellowship, and as we have seen, is etymologically the exact word to be used here. Hilgenfeld, indeed, suggested (Z. W. Th. Vol. xxxviii [1895] pp. 74 f.) that the word contains an allusion to the literal partaking of salt. As salt was used in the sacrifices of the Jewish cult (Lev 2, 13, Ezek 43, 24), and was an essential element in the sacred suppers of the Therapeutae (Philo, De Vita Contemp. 9), and plays so prominent a part in the Clementina, being, as we saw, used in the Eucharist itself, Hilgenfeld thinks salt also, as a distinct element in the Eucharistic meal in some branches of the church, is here literally intended. But since there is evidence for this Eucharistic salt only in the Jewish-Christian circles of the Clementina (cf. Hilgenfeld in Z. W. Th. Vol. i [1858], p. 411), it is difficult to bring it into Luke's horizon. But Hilgenfeld's suggestions deserve some attention and investigation. It is well known how large a part salt plays in a host of ethnic cults and in the folk-lore of all nations.[1]

In Act 10, 41 the eating has also the communal value; "we ate and drank with him" (parallel to Lc 13, 26). Thus in these four Lucan notices of post-resurrection manifestations we have the same elements, a charge and an eating, and in each the eating is on the one hand evidential, and on the other an expression of sacramental fellowship and related to the Eucharist. This whole circle of ideas is of great significance to Luke. There is in the Gospel (22, 30) a suggestive saying, quite peculiar to this evangelist. In the parallel in Matthew (19, 28), Jesus promises the disciples that they shall be seated on twelve thrones judging the tribes of Israel. Luke prefixes to this promise the words, "You shall eat and drink at my table in my kingdom". This is the picture of perfect fellowship.

We have said above that Act 10, 41 furnishes the model to which Luke's earlier statements as to the post-resurrection association conformed. The conformity is even closer than yet indicated. It is striking that in Act 1, 4 as in 10, 41 f. the word "he charged" (παρήγγειλεν) follows the statement of eating. In the parallel in Lc 24, 36—53 the word παραγγέλλω is not used, but εἶπεν (verse 44) is here its equi-

[1] cf. H. C. Trumbull: The Covenant of Salt 1899.

valent; "he ate and said" (ἔφαγεν. εἶπεν δὲ κτλ.). The larger context Act 10, 39—43 reproduces very closely, even to details of expression, Lc 24, 44—48. The "charge" of 10, 42 f. is verbally from Lc 24, 47; the "charge" of 1, 4 is verbally from Lc 24, 48. Since Luke himself thus binds Act 10, 41—43 with 1, 4, let not commentators put them asunder.

The comparison of Act 1, 1—12 with Lc 24, 36—53 shows conclusively that the element of eating must appear in the later account. The outline is precisely the same. First the manifestation itself (ἔστη 24, 36, παρέστηςαν ἑαυτόν 1, 3), then the infallible proofs (hands and feet, flesh and bones 24, 39, τεκμηρία 1, 3), the eating, the charge, the ascension (for καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν is genuine in 24, 51). It would be extraordinary if the central and striking element of eating, marked in every other Lucan notice of the post-resurrection manifestation, should be absent from one of these two passages, parallel in every other element.

It would seem certain, therefore, that the marginal reading and the text of the English version of this passage should exchange places. Luke wrote, "And sharing a common meal with his disciples, Jesus charged them not to depart from Jerusalem". The scene was in his mind the original of the later Agapē-Eucharist. This institution was for him in a very real sense the foundation of Jesus himself, not simply by his words at the Last Supper, but by his repeated practice during the forty days when, in his glorified Messianic state, he was their frequent companion. The first of such common meals, where the risen Master broke the bread of fellowship, was the scene at Emmaus, the second was the scene in Jerusalem when he ate the fish before them. Often later did the sacred scene recur, and as they sat at meat together, did he give them bidding for their future careers as his witnesses in the world. These meals Luke thinks of as evening meals in every case; so also the feeding with bread and fish in the desert. These meals are joined by an unbroken continuity with the Eucharists of Luke's own day; without interruption they went on after that fortieth day when the Master departed not to return. Only now there was a vacant chair at table, a beloved form was absent, and another must break the bread, doing it all in remembrance of Him. "They continued steadfastly in the breaking of bread" (Act 2, 42). "Breaking bread at home, they did take their food with gladness" (2, 46). What these verses say in a sentence, Act 1, 4 says in the single word συναλιζόμενος.

15. 8. 1912.

Die Kollation der Apokalypse Johannis mit dem Kodex 573 des Meteoronklosters.

Unter den zahlreichen Handschriften des Meteoronklosters, die ich im Auftrag der byzantiologischen Gesellschaft zu Athen und mit der Unterstützung der griechischen Regierung und der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften untersucht und katalogisiert habe,[1] ist von größtem Interesse ein aus dem X. Jahrhundert stammender und verschiedene theologische Texte enthaltender Kodex, dem ich die No. 573 gegeben habe. Dieser Kodex ist in der letzten Zeit sehr bekannt geworden, weil aus ihm von mir und Herrn Dr. K. Diobouniotis[2] das Werk des Hippolytus εἰς τάς εὐλογήσεις τοῦ Ἰακώβ und von dem Dr. K. Diobouniotis und Prof. A. Harnack die alten Apokalypseskolien, die von Prof. Harnack Origenes zugeschrieben werden,[3] herausgegeben wurden.

In den letzten Blättern (210ᵃ—245ᵃ) des vorgenannten Kodex steht sehr sorgfältig geschrieben der Text der Apokalypse von Johannes. Unten führe ich die Kollation dieses Textes mit der Ausgabe von A. Majus (Codex Vaticanus. Ἡ Καινή Διαθήκη. London 1859) an. Ich habe in meiner Kollation alle Abweichungen notiert, manchmal auch einfache Fehler des Schreibers, soweit diese zu philologischen oder paläographischen Fragen, z. B. zu dem sogenannten Jotazismus, Beziehungen haben. Nur die Unterschiede in der Interpunktion

[1] cf. Νίκου Α. Βέη, Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη 1908 καὶ 1909. Athen 1910.

[2] Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs von K. Diobouniotis und N. Weis. Hippolyts Danielkommentar in Handschrift No. 578 des Meteoronklosters von Konstantin Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bounvetsch, Leipzig 1911. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 38, 1.)

[3] Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis nebst einem Stück aus Irenaeus, Lib. V, Graece, entdeckt und herausgegeben von Konstantin Diobouniotis und Adolf Harnack, Leipzig 1911. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 38, 3.)

sind nicht immer notiert worden. Die Eigennamen notiere ich unten durch große Anfangsbuchstaben.

Α'. 2: μαρτυρίαν αὐτοῦ — 3: ἀκούοντες τούς λόγους — 4: ὁ ὢν S' ἦν S' ἐρχόμενος — 5—6: ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ... καὶ ἐποίησεν ἡμῶν βασιλείαν· ἱερεῖς — 7: επ' αυτῶν ... γης ἀμήν — 8: Ā καὶ τὸ ω̄ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος· ὁ θεὸς ... ὁ παντοκράτωρ — 9: ὑπομονη Ἰῡ Χῡ — 9—10: Ἰῦ. Ἐγενόμην — 10: ἐν κυριακῇ ... ὀπίσω μου φωνήν — 11: γράψον βιβλίον ... εἰς Σμύρναν· εἰς Πέργαμον· εἰς Θυατήρα· εἰς Σάρδην· εἰς Φιλαδέλφιαν· S' εἰς Λαοδικίαν — 12: S' ἐπέστρεψα ... τὶς ἐλάλει ... χρυσὰς S' θυσιαστήριον — 13: λύχνων ... ῡν — 14: ὡσϊέριον S' ὡς — 15: χαλκῳ λιβάνω· ὡς ἐκ καμείνου — 16: κατέχων ... ἑπτά — 17: εἰς τοὺς πόδας ... S' ἐπέθηκεν ... εἰμί — 18: ὡς νεκρός ... εἰμί ... κλεῖς — 19—20: τὸ S' εἰσὶν· S' ἃ δῆ ... γίνεσθαι μετα το μυστήριον· τοὺς ζ̄ ἀστέρας οὓς ἴδες ἐπί τῆς λυχνίας· καί τάς ζ̄ λυχνίας τάς χρυσάς· οἱ ἑπτα ἀστέρες· ἄγγελοι τῶν ζ̄ εκκλησιων εισίν· S' αἱ λυχνίαι· αι επτα ἐκκλησίαι εἰσίν τῶν ἀγγέλων τωνἐννει | φέσω·

Β'. 1: γράψον λέγον· τάδε ... μεσω επτα — 2: ἀποστόλους· S' — 5: μνημόνευσον ... σοι· S' — 6: ἔχε S' μησιους ... ἃ ἐγὼ — 7: τοῦ θῡ· — 8: S' ἀνέζησεν — 9: οἶδα σου τὴν θχήψιν ... ἰουδαίων εἶναι ἑαυτοῖς ... αλλα τσ̄ κατανά — 10: ὁ διάβολος βαλεῖν ... ἡμερῶν ῑ — 13: ὁῖδα που κατοικεῖς ... ταῖς ἡμέραις μου Ἀντίπας ... παρϋμῶν — 14: ἀλλ' ἔχω ... ὀλίγα· εἴ ἔχεις ... ἐδίδασκεν τὸν Βαλαὰκ — 16: μετανόησον ... ειδεμη ἔρχομαι· ὡς σὺ κρατεις — 17: τὸ κεκρυμμένον ... τὸ ὄνομα γεγραμμένο(ν) — 18: Θυατήρων ... χαλκῶλιβάνω· — 19: ὑπομονήν· S' — 20: γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἥ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτην — 22: αὐτοῦς εἰς ... ἔργων αὐτῶν· — 23: τέκνα αυτῶν ... εἰμί ... καρδιας S' νεφρους· ... δωσω ἐν· — 24: S' τοῖς λοιποῖς ... Θυατήροις οἳ ουκεχουσι ... βάθη τοῦ θ(εο)ῦ ἀλλα τοῦ σατανᾶ· ὡς λέγεται ὀυν, ὀυ — 25: ἄχρι ... ἄν ἥξω — 27: S' κοιμανῶ αὐτοὺς ἐν ράβδω σιδηρᾶ· ... ὀύτως καγὼ — 28: ἀυτῶ ἀστέρα.

Γ'. 1: τῆς ἐν ... ἐκκλησίαις ... τὰ ζ̄ ... τοὺς ζ̄ ... ἔχεις· οτι ζης. — 2: γενοῦ ... στερίζων ... ἔμελλον ἀποθανεῖν· ... εὕρηκά σου — 3: S' μνημόνευε πῶς εἴληφας S' ἤκουσας· S' τίρει S' μετανόησον· ... ὡς κλέπτης — 4: ἀλλ' ἔχω ὀλίγα ἐν Σάρδαις ὁτι οὐκ ... περιπατήσουσιν — 5: ουτωσπεριβαλειται ἱματίοις ... μή ἀπαλείψω ... — 7: κλείδα Δ(αβι)δ ... κλήσει· S' κλείων· S' — 8: ἠνεωγμένην — 9: ἥζουσιν S' προσκυνήσϑιν ... οτι ἐγὼ — 12: S' γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομά μου· S' τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ..., ἡ καταβένουσα — 14: ἐν τῆ Λαοδικαιων — 15: ψυχρὸς ἦς, ἢ ζεστὸς οὕτως· — 16 bis 17: ψυχρός· ἐλέγχω σε ἐκ τοῦ σόματός σου ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιος εἰμὶ καὶ πέπτωκα S' οὐδενὸς — 18: κολλυριόν ἔνχρησαι τοὺς — 19: φιλήσω ... — 20: μειαυτὸν — 21: εἰς τὸν θρόνον.

Δ'. 1: Καὶ μετὰ ... φωνὴ πρώτη ... μετ' ἐμοῦ λαλοῦσα — 2: καθήμενον — 3: καθημενος, ὡς ὅρασις λίθω ἡ ἀσπίδι S' σαρδίω· S' ην ἴερεις κύκλω τοῦ θρόνου ὁμοίως ὡς ὁρασις σμαραγδινω. — 4: S' κύκλω τοῦ θρόνου αὐτοῦ ... τοὺς θρόνους καθημένους πρεσβυτέρους ... ἐν λευκοῖς ... στέφανοι χρυσοῖ — 5: θρόνου αὐτοῦ ... S' βρονταὶ S' φωναὶ· πυρὸς εἰς τὰ ζ̄ πνατα του θῦ· — 6: S' ἐμμέσω τοῦ θρόνου, τέσσαρα ... ἔμπροσθεν — 7: τὸ πρόσωπον ὡς ανος· ... τὸ τέταρτον ζῶον, — 8: S' τὰ ... ἓν ἕκασον αὐτῶν ἔχων ... πτερυγας εξ̄ κυκλῶθεν· S' ἔσωθεν γεμοντα οφθαλμῶν ... οὐκ ἔχοντα ... λέγοντα· ἅγιος· ἅγιος· ἅγιος· κο̄ ὁ θο̄ — 9: ἔδωκαν ... καθημένων ... — 10: πενοντες ουν οἱ εἴκοσι τέσσαρες ... ἐνώπιον τοῦ θρόνου, προσεκύνησαν ... αιώνων ἀμήν· καὶ βάλλουσι — 11: ἡμῶν S' ὁ θεός ἡμῶν· λαβειν ... τὰ πάντα· ... σου ἐγένοντο S' ἐκτίσθησαν.

Ε'. 1: S' ὄπισθεν — 2: καὶ ἄλλον ἄγγελον ... αξιος ἀνοῖζαι — 3: ουν̄ω δῦτς ... ὑποκάτο τῆς ἀβύσσου — 4: Dieser Vers fehlt vollständig. — 5: λέων· ἐκ ... Δ(αιβι)δ ἄνοῑζαι το ... τὰς ζ̄ — 6: κέρατα S' ... ζ̄· εἰσίν δὲ ... θῦ τὰ ἀπεσαλμένα — 7: εἴληφεν ἐκ — 8: οἱ εἰκοσι τέσσ αρες, ἔπεσαν ... χρυσάς, αἱ εἰσὶ προσευχαὶ — 9—10: S' ἤγειρας τῷ θεῷ ἡμας βασιλεῖαν S' ἱερεῖς· S' βασιλεύουσιν ἐπί τῆς γῆς· — 11: φωνῆς — 12: S' πλοῦτον S' δόξαν — 13: ὅν ἐν ... ἐπί τῆς γῆς S' ἐπι τῆς θαλάσσης ἐ· ϛὶν ... πάντα ἤκουσα δὲ ... καθημένω S' τῶ ἀρνίω· — 13 bis 14: Die καὶ τὸ κράτος — ἀμὴν fehlen.

ϛ'. 1: ὅτε ... λέγων — 3: τὴν σφραγίδα τὴν δευτέραν — 4: επ' ἀυτω ... σφάξϑσιν — 5: ἤνοιζεν — 6: ὡς φωνῆς ... τῶν ζώων ... κριθῶν — 7: ἤνοιξεν. (Das im Schlusse καὶ ἴδε fehlt.) — 8: ἀυτοῦ, ὁ θάνατος ... ἠκολούθῆ ὁπίσω αὐτοῦ — 9: ἤνοιξεν ... δια+τὴν μαρτυρίαν — 10: φωνῆ μεγάλη ... ἐκδικήσεις — 11: ἐκάϛω ϛολὴν λευκήν ... αναπάυσονται τινὰ χρόνον μικρόν· ἕως ἄν πληρώσουσιν ... αυτῶν οἱ μελλοντες — 12: S' ἤνοιξεν ... ἐγένετο μέλας ... σελήνη ἐγένετο — 13: ἔπεσαν επιτὴν ... ἀποβαλλοῦσα τοὺς — 15: οἱ βασιλεῖς — 16: ἐφημᾶς· S' καλύψατε ... ἐπὶ τοῦ θρόνου — 17: ἀυτῶν. (Am Rande der F p. 217b—218a sind notiert worden A—ϛ' nach den Siegeln.)

Ζ'. 1: μὴ γένηται ὁ ἄνεμος ... μήτε ἐπι θαλάσσης ... ἐπι δένδρον — 2: ἀνατολῆς· S' ἣν ἔχων ... ἔκραξεν ... ἐδώθη ἀδικῆσαι — 3: γὴν S' τὴν ... μηδε — 4: ρ̄κδ̄ χειλιάδες ἐσφράγισμένοι — 5: ἐσφράγισμένοι — 8: Das ἐσφραγισμέναι am Ende fehlt. Am Rande des f. 219a in dem Verzeichnis der Stämme sind A—Θ notiert. — 9: ἠδύνατο ... λαῶν πολλῶν· ἐϛῶτας ... περιβεβλημμενοι ... φοίνικες — 10: Καὶ ἔκραζον ... ἐπὶ τῶ θρονωρ S' επι τῶ ἀρνίω — 11—12: ἵσίκησαν ... ἔπεσαν ... θῶ ἡμῶν τῶ καθημενω επι τῶ θρόνω S' τῶ ἀρνίω· ἡ εὐλογία — 13: τὰς λευκὰς ϛολὰς ... εἰσὶν ... ἦλθαν — 14: εἰσὶν ... ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐπι τῶ — 15: ναῶ τοῦ θῡ ... τοῦ θρόνου — 16: ου πινασουσιν ἔτι· ουδ' ου μη πεσειται ἐπ' αὐτούς — 17: ζῶσας πηγὰς

Η'. 1: ἡνοιξεν, ... τὴν ζ̄, — 2: ιδον επ̄τα — 3: χρυσοῦν· ἐνώπιον — 5: S' ἀϛραπᾶι S' φωνᾶι — 6: σαλπισουσι(ν) — 7: πρῶτος ἄγγελος — 8: ὄρος πυρὶ καιόμενον — 9: διἔφθάρησαν· — 10: ὡσπερ λαμπὰς — 11: λέγεται ἄψινθος ... ὕδατων ως αψίνθιον — 12: ἀυτῶν· S' ἡμέρα μὴ φανεῖ τὸ τρίτον ἀυτῆς — 13: εμμεσω τ̄ου ουνοῡ ... ὀυᾶι ιου | ᾶι τοῖς κατοικοῦσιν ... ἐκ τῶν πολλῶν φωνῶν

Θ'. 1: ἴδον ἀϛέρας πεπτωκότας ... ἀυτῶ κλεῖσις τοῦ — 2: ἤνοιξεν ... καμίνου μεγάλης· S' — 3: ἐδώθη ἀυτοῖς ... σκορπιοῖ ... ἀυτοῖς ἵνα ... αδικήσουσιν ... μηδεπᾶν ... μηδεπᾶν — 5: ἀυτᾶις ἐξουσίαν, ἵνα ... βασανισθήσονται μῆνας πέντε· ... ὅταν — 7: ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν ... στέφανοι ὅμοιοι χρυσῶ· ... πρόσωπα ἀνῶν· ὡς — 8: γυναικός — 10: και ηχαν ... ἔχουσαι τ̄ου — 11: ἔχουσι δὲ ἐπ' αυτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον ... ὄνομα ἀυτὸ ... S' εντῆ ελληνικῆ γλώσσῃ — 12: ἔτη αι οὐᾶι αἱ δύο· (Das αι des Wortes ουαί ist nach einer Korrektur. Die ursprüngliche Schrift ist nicht zu erkennen.) — 13: Das Καὶ im Anfang fehlt. ... S' ὁ ἕκτος ... φωνῆς ἑνός — 14: λέγοντος ... τῶ ἔχοντι — 15: S' ἡμέραν ... ἐπιποταμῶ. (Das: ἡμέραν nach einer Korrektur.) — 16: μυριάδων· ἤκουσα τῶν ἀριθμῶν — 17: καὶ ἴδον τοὺς ἵππους — 18: ἐκ τοῦ καπνοῦ S' τοῦ πυρὸς — 19: ἐϛίν ... ὄφεσιν — 20: S' οὐ ... S' ἀργυρᾶ S' χαλκᾶ S' λιθηνα S' ζυλινᾶ ... δύνανται.

Ι'. 1: ἐπι | επι ... ὡς | εἰ — 2: βιβλάριον ἠνεωγμένον· — 3: μοικώμενος ... ταῖς ἑαυτῶν φωναῖς — 4: ἤμελλον — 6: S' ὤμοσεν — 7: καὶ ἐτελέσθη ... τοὺς ἑαυτοῡ δούλους· S' — 8: Καὶ φωνὴν ἤκουσα πάλιν ἐκ τοῦ ουνοῡ λαλούσαν ... βιβλάριον τὸ ἠνεωγμένον — 9: ἀπῆλθα ... αὐτῶ· δώς μοι τὸ βυβλάριον — 11: τὸ

βυβλάριον ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγα ... ὡς μέλι γλυκὺ ... ἔφαγα αὐτὸ ἐγεμίσθη ἡ κοιλία μου πικρίας — 12: λέγουσιν ... καὶ ἔθνεσιν

ΙΑ'. 2: αὐλὴν ἔσωθεν τοῦ ... ἔκβαλε ἔξοθεν ... πατήσουσιν μηνας τεσσαρακονταδύο — 3: ἐξίκοντα περιβεβλημένους — 4: εἰσὶν ... λυχνίαι ἑνώπιον τοῦ κῦ ... ἑστῶτες — 5: κατεσθείη — 6: ἔχουσιν εξουσιαν κλῆσαι τὸν οὐνὸν ... βρέξει ... S' εξουσιν ἔξουσιαν ... σρέψαι ... ἐμπάσῃ πληγῆ. ὡσάκις ἂν θέλωσιν· — 7: ὅταν — 8: τὰ πτώματα — 9: βλέπωσιν ... S' φυλῶν ... τὰ πτώματα ... ουκαφίωσιν — 10: χαίρουσιν ... πέμψωσιν ἀλλήλοις — 11: τρεῖς ἥμισυ ἡμερας ... ἐν αυτοῖς καὶ σήσονται ἐπὶ ... ἐπέπεσεν — 12: S' ἀκούσονται ... ἀναβάτε ... S' ἐν+εκείνῃ ... S' τὸ δέκατον τῆς πόλεως ... χιλιάδες ἑπτα ... ἰδοῦ ἡ οὐαῖ ἡ τρίτη ... — 15: ἄγγελος ἐλάλησεν ... λέγουσαι — 16: S' οἱ εἴκοσι τέσσαρες ... οἱ ενώπιον τοῦ θυ. καθήμενοι ... ἔπεσαν — 16—17: θω λέγοντες — 17: ευχαρισουμεν σοι — 18: οργησου ἐπ' αυτοὺς ... τῶν ἐθνῶν κριθηναι· ... δουναι μισθὸν ... τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους — 19: ἠνοίγη ... ὁ ἐν ... διαθήκης αὐτοῦ, ἐν τῷ ναῷ ... S' βρωνταῖ S' φωναῖ S' σεισμὸς S' χάλαζα. ++

ΙΒ'. 1: αὐτῆς ἀσέρων δεκαδύο — 2: κράζει ὠδινοῦσα — 3: πυρὸς ... ζ S' ... αὐτοῦ ζ — 4: τὸ τρίτον ... ὅταν τεξη ... καταφάγει αὐτῶ ... ἥρπάσθη — 6: ἦχεν τόπον ... αὐτῆ ἀπο τοῦ ... ἐκεῖ τρέφουσιν ... ἐξίκοντα — 7: ἐπολέμησεν — 8: οὐκϊσχυσαν ... ηυρεθη — 12: κατέβη — 13: ἐδίωξεν — 14: πέτεται ... τρέφεται — 16: ὃν ἔβαλε — 17: τοῦ ιυ.

ΙΓ'. 1: ἐκ ἐκ ... θῆρα ἀναβαίνοντα· ... ὄνομα — 3: ὡς — 4: δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν — 5: μῆνας τεσσαρακονταδυο — 6: ἤνοιξεν ... S' πρὸς — 8: οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐν τῳ — 12: ἐπεποίει ... S' ἐποίει ... θανάτου· 'S ποιεῖ — 13: ἵνα καὶ πυρ ποιήσει καταβαίνει ἐκ τοῦ ουνου εἰς τὴν γήν — 14: ὧς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχάιρις — 15: S' εζησεν· S' ἐδώθη ... ἵνα ὅσοι — 16: S' ποιησει ... δωση ... ἐπι τὸ μέτωπον — 17: μηδεις δυναται ἀγοραςαι εἰμη ὁ τὸ χάραγμα ἔχων επι του μετόπου αὐτοῦ — 18: ἡ σοφια ὧδε ἐσίν ... τὸν νοῦν· ... τὸν ἀριθμὸν τοῦ ονόματος ... αὐτοῦ ἐσὶν.

ΙΔ'. 1: ἑστῶς ... μεταυτοῦ ρ μ δ — 3: ὠδὴν· ... καὶ ἦν ἐνώπιον τοῦ θῦ· S' ἐνωπιον τοῦ θρόνου ... οὐδεὶς — 4: ὁύτοι ἠκολούθησαν τῶ ἀρνίω ὅπου ἄν — 5: ὅυτοι ἠγοράσθησαν ἀπο πάντων τῶν ανων ἀπαρχή ... S' ἐν τῶ σόματι ἀυτῶν ὀυκευρέθη — 6: ἴδον ἄλλον ... μέσω-ὀυρανίματι· ... εὐαγγελίσασθαι ἐπι τους καθημένους — 7: φοβήθητε τὸν θν ... τῶ θῶ τῶ ποιήσαντι — 8: ἠκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν ... ἀυτσς πεπότικεν — 9: ἄλλος τρίτος ... τὸ χάραγμα ... τῆς χειρός — 10: ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων· — 12: ἐσιν· — 13: φωήν μεγάλην ἐκ ... λέγουσάν μοι ... τὰ γὰρ ἔργα — 14: υν ανου· S' ἔχοντα ... ὀξύν — 15: κράζον φωνῆ — 16: τὴν νεφέλην ... S' ἐκαθαρισθη η γῆ — 17: εξήλθεν — 18: ὁ ἔχων ... κραυγῆ μεγάλη ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ ἀυτης — 19: θυ τὸν μέγαν — 20: χειλίων ἑξακοσίων

ΙΕ'. 1: ἑπτα ... ἑπτὰ — 2: ἐκ τοῦ θηρίου S' τῆς εἰκόνος — 3: τὴν ὠδην τοῦ θ(εο)ῦ ἀνειληφότως· διαψιλαφουντος Μω ‖ ὑσεως τοῦ δούλου τοῦ θυ· S' τὴν τοῦ ἀρνίου ... παντωκράτωρ S' αληθιναὶ — 4: τὶς σε οὐ μη ... ὅτι μόνος ὅσιος S' δίκαιος· οτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ — 6: οἱ ἔχοντες ... πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ ἐνδεδυμένοι λινοῦ καθαρὸν λαμπρον ... αὐτῶν ζῶνας — 7: τοῖς ἀγγέλοις τοῖς ζ φιαλας χρυσᾶς ζ — 8: ναὸς καπνοῦ ... ἐλθεῖν ... ναὸν τοῦ θυ.

Ις'. 1: φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ ναοῦ λεγούσης τοῖς ζ ... ἐκχέετε — 2: ὁ πρῶτος ἄγγελος — 3: δεύτερος εξεχεεν ... ψυχη ζώων ... ἐγένοντο — 4: S' τὰς ... — 5: ἀγγέλου λέγοντος — 6: S' ὅυτος ... δέδωκας ... εἰσὶν· — 8: ἄγγελος ἐζέχεεν

... καυματῆcαι τοῖc ἀνοῖc ἐν πυρὶ — 9: ἐβλαcφήμηcαν τὸ ... τὴν ἐξουcίαν — 10: πέμπτος αγγελος — 12: φιάλην ἀυτου ... τὸν εὐφρά+την — 13: τρία ἀκάθαρτα ἀκάθαρτα — 14: εκπορευεται ... τῆc ἡμέρας τῆc μεγάλης — 15: βλέπουcιν — 16: Ἀρμαγεδῶν. — 17: ευβδομος αγγελος ... ἀπο του θρόνου ἐκ τοῦ ναοῦ — 18: S' βροντᾶι καὶ φωναὶ ... S' cειcμὸc ἐγέντο ἐπι τῆc γῆc μέγαc — 19: S' Βαβυλῶν — 21: ἀυτῆc cφόδρα. Im Anfang jeder neuen Periode über die sieben Engel und sogar im Rande der f. 232b—233a—b sind die Nummern A—Z notiert worden.

ΙΖ'. 1: Ζ ἑπτα ... Ζ φιάλαc λέγων ... πόρνης τάυτης τῆc ... επι ὑδάτων πολλῶν — 2: κατοικοῦντεc ἀυτήν ἐκ τοῦ οίνου τῆc — 3: γέμοντα ... βλάcφημα — 4: ἦν περιβεβλημένη ... S' κεχρυcομενη χρυcῶ — 6: ἴδα ... ἁγίων, καὶ ἐκ τοῦ ... — 7: τὶ ὅτι ἐθάυμαcαc ... ἐγῶ coι ... δέκα — 8—9: τὸ θηρίον ... ἐπὶ τῆc γῆc ... τὰ ὀνόματα ἐν τῶ βιβλίω ... βλεποντων τὸ θηρίον· οτι ην S' οὐκ εcιν S' πάρεcαι· ὧδε ὁ νοῦc ... coφίαν· ἑπτα ὄρη ειcιν — 10: ἑπτα ειcιν ... εἷc ἐcίν — 11: θηρίον, S' ἀυτός ὄγδοc ἐcίν· ... Ζ εcιν· — 12: ἀλλα ... λαμβάνουcι μετα — 13: μίαν γνώμην ἔχουcιν S' δύναμιν — 15: τᾶυτα ἃ ἴδεc — 16: ἱ ... ἴδεc S' τὸ θηρίον ... μηcήcουcιν ... ερημωμένην ποιήcωcιν ... κατακαύcωcιν ἐν πυρί· — 17: ἔδωκεν βουλὴν εἰc τὰc ... γνώμην αὐτῶν· ... αὐτῶν τῶ ... τελεcθήcονται

ΙΗ'. 2: ἐνἴcχυρᾶ φωνῆ ... ἔπεcεν ἔπεcεν Βαβυλῶν ... μεμηcιμένου· S' φυλακῆ παντὸc θηρίου ἀκαθάρτου S' μεμηcιμένου ... πέπωκαν ... S' ὁ ἔμποροι ... ἀυτῆc· ἐcρινίαcαν S' ἐπλούτηcαν — 4: φωνὴν μεγάλην ... εξελθετε — 6: ἀπέδωκεν· ... διπλᾶ κατα τὰ ... ὃ ἐκέραcεν ... τὸ διπλοῦν — 7: ἐαυτῆ ... λέγει· κάθημαι — 8: ἀυτῆc· θάνατοc· S' πυρὶ κατακαυθήcεται· — 9: ἐπ' ἀυτη ... ὅταν — 10: ἀυτῆc· οὐαὶ ἡ πόλιc ... ἐν μιᾶ — 11: ἐν αυτῆ — 11—12: οὐκέτι γόμον χρυcίου S' ἀργυρίου S' λίθου τιμίου ... S' παρφύραc ... ἐλεφαντίνον — 13: S' κινάμωμον· S' ἄμωμον· S' θυμιάματα· S' cμύρνον· S' λίβανον· S' όινον S' ἔλαιον ... S' κτίνη S' πρόβατα· S' ἵππουc· S' ραϊδῶν — 14: ψυχῆc ἀπήλθεν ... ἀπῆλθεν ἀπο coῦ S' ἀπώλοντο — 15: ἀυτῆc κλέοντεc S' πενθοῦντεc S' λέγοντεc — 16: οὐâι οὐâι ... βύccινον ... χρυcῶ ... μαργαρίτη — 18: ἔκραξαν ... πόλει τάυτη τῆ — 19: ἔκραξαν ... μία — 20: ἐπαυτῆ· οἱ ἅγιοι — 21—22: ἔτι· φωνὴ ... caλπίγγων οὐ μὴ ἀκουcθῆ ἐν coἱ ... τέχνεωc ... εὑρεθήcεται ... ἔτι· S' φωνη νυμφίου S' φωνῆ νύμφηc, ... ὧc μεγιcάνεc ... cou

ΙΘ'. 1: καἱ ἡ δόξα S' ἡ τιμὴ· S' ἡ δύναμιc τοῦ — 3: εἴρηκαν — 5: τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν — 6: λεγόντων — 7: χαίρομεν ... S' δώcωμεν ... ἡ δόξα S' ὁ γάμοc — 8: S' λαμπρὸν καθαρόν — 9: ἀληθινοἱ εἰcἶν — 10: ἔπεcα ἔμπροcθεν τῶν αὐτῶ· S' ... γάρ εἰμί ... ιυ χυ ἐcίν τὸ — 11: πιcὸc καὶ ἐν ... κρινεῖ — 12: ἔχοντα ὄνομα γεγραμμένον· S' ὄνομα, ὃ — 13: ἱμάτιον ρεραντιcμένον αἷμα — 14: ἐφἵππoιc — 15: τοῦ οἴνου τῆc ὀργῆc τοῦ θυμοῦ — 17: ἔκραξεν φωνῆ ... μεcωουρανίματι ... εἰc τὸν ... τὸν μέγαν — 18: τὲ S' δούλων· S' μικρῶν S' μεγάλων — 20: ὁ ψευδοπροφήτηc ... S' τοὺc προcκυνουντας τῆ εἰκονι — 21: οἱ λοιποἱ ... ἐν τῶ ἵππω

Κ'. 1: κλήδα — 2: ἐcἶν — 3: πλανήcει — 4: ιυ χυ ... ἡ ἐπι τὴν ... χυ αὐτῶν χείλια ἔτη — 5: ἃ οἱ λοιποἱ — 6—7: βαcιλευcουcιν μεταυτὰ τὰ χείλια ἔτη, S' οταν τελεcθη τα χειλια ἔτη, λυθήcεται — 8: ἔθνη ἐν ... ἀμμοc ἡ παρα τὸ χεῖλοc τῆc — 9: πόλιν τὴν ἁγίαν· S' — 10: πλανῶν τοὺc ανουc — 11: ἐπ' αὐτοῦ ... ἀπὸ τοῦ προcώπου αὐτοῦ ... ὁ ουνοc S' ἡ γῆ — 12: τοὺc μεγάλουc S' τοὺc μικροὺc· ... ἤνοιζαν ... ἠνοίγει ... ἐcἶν — 13: ἔργα ἀυτῶν — 14: λίμνην, τὴν καιομένων τοῦ

ΚΑ'. 1: κενὸν ... κενὴν ... ἀπήλθαν — 2: κεκοcμημένην ἡτοιμαcμένην τῶ — 3: ὁ θc μετ' αυτῶν ἔcαι ἀυτῶν θc — 4: εξαλειψει παν ... S' θάνατοc ... πένθοc, οὔτε πόνοc· οὐκέcαι ἔτι· τὰ — 5: ἐπὶ τοῦ ... καινὰ ποιῶ πάντα ... εἰcἶν τοῦ θῦ —

6: ἐγῶ τὸ Ā ... ω̄ ἡ ... ἐγῶ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς — 7: ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα — 8: φαρμάκοις ... ἐσὶν — 9: τὰς Ζ̄ φιάλας· τῶν γεμόντων τῶν Ζ̄ πληγῶν ... δειξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα — 10: ἐπι ὄρος ... ἀπο τοῦ θῦ — 11: S' ὁ φωσῆρ — 12: ἔχουσαν ... ἔχουσαν πυλῶνας δώδεκα· ... πυλῶσιν, ἔχουσα — 13: τρεῖς ... τρεῖς ... Γ̄ ... Γ̄ — 16: τὸ μῆκος S' τὸ πλάτος ἴα ἐσίν — 17: S' ἐμέτρισεν τὸ τείχος ... πηχαίων — 18: ἴασπίς ... χρυσίῳ καθαρῷ — 19: ἴασπίς· ὁ Β̄, σαπφίρος· ὁ Γ̄, καρχηδῶν· ὁ Δ̄ — 20: ὁ Ē, ... ὁ S̄, σαρδίονος· ὁ Ζ̄, ... ὁ H̄, βιρρυλλος· ὁ Θ̄, τὸ πάζιον· ὁ Ī, ... ὁ ΙᾹ, ... ὁ ΙΒ̄ ... — 21: , ΙΒ̄ ... εἷς S' ἕκασος ... ἦν ἑξενός ... ἦν χρυσίον — 23: φαινωσιν αυτῆ· ἡ γάρ — 24: περιπατήσωσιν ... φορεσωσιν την δοξαν ἀυτῶν εἰς ἀυτήν — 25: ὀυκέσι(ν) ἐκεῖ — 26: ὀισουσιν — 27: ποιῶν

KB'. 1: ὡσει κρύσαλλον ... ἐκ τοῦ σόματος τοῦ θ(εο)ῦ — 2: Καὶ ἐν ... ΙΒ̄· καταμῆνα ἕκασον, ἀποδιδοῦν τὸν καρπὸν — 3: οὐκέσαι ἐκεῖ· S' ὁ ... λατρευσουσιν — 5: ὀυκέσαι ἔτι· καὶ ὀυκ εξουσιν χρεῖαν φῶς λύχνου· καὶ φῶς ἡλίου· ὅτι κ(ύριο)ς ὁ θ(εὸ)ς φωτήσει ἐπἀυτοὺς· καὶ βασιλευσωσιν — 6: καὶ εἶπεν μοι· οὑτοι οἱ ... S' ὁ κ̄ς̄ — 8: καὶ ὅτε ἤκουσα· S' ἔβλεπων· S' ἤκουων ταῦτα, ἔπεσα ... δεικνυντος — 9: γάρ εἰμί — 11: ἐσὶν — 12: ἔργον ἀυτοῦ ἔσαι — 13: ἐγῶ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ — 15: φαρμάκοι ... φιλῶν S' ποιῶν — 16: ἐν ταῖς ... ὁπρωϊνὸς ὁ λαμπρός· — 17: S' ὁ διψῶν κ(αὶ) θέλων, ἐρχέσθω· λαβέτω — 18: μαρτύρωμαι ... ὁ θ̄ς̄ ἐπαυτῶ τὰς πληγὰς — 19: ἀφελεῖ ... προφητειας, ἀφελεῖ ... ξύλου τῆς — 20—21: ταχύ· ἔρχου κ̄ε̄ ῑ̄ῡ χ̄ε̄ μετα τῶν ἁγίων σου ἀμήν

Zum Schluß sei gesagt, daß die Überlieferung des Apokalypsetextes in diesem Kodex des Meteoronklosters mehr mit dem Vulgärtext übereinstimmt, als mit dem von A S P.

München 1911. ΝΙΚΟΣ Α. ΒΕΗΣ.

Mitteilung über mehrere neue Evangelienhandschriften aus den Klöstern der Kirchenprovinz Chaldin (Vilajet Tirabzon).

Von Dr. phil. **Theodor Kluge.**

Bei einer mit Unterstützung der Rudolph Virchow-Stiftung und des kgl. preußischen Kultusministeriums zum Studium des Lazischen in das Hinterland von Trapezunt unternommenen Reise habe ich eine Reihe von griechischen Kirchen und Klöstern besucht, um Näheres über die dortigen Handschriftenbestände zu erfahren, die angeblich nicht bedeutend sein sollten. Vor allem sollten sich dort noch eine Menge georgischer Handschriften befinden.

Die Untersuchung hat nun das Folgende ergeben: An georgischen Handschriften fand sich überhaupt nichts, mit Ausnahme zweier in der Bibliothek der Missione dei Cappucini di Trebisonda:

1. Papierhandschrift. 21,5×32,5 cm, 403 Seiten. Wörterbuch zu den „heiligen Schriften". Jede Seite ist eingeteilt in drei Kolumnen; die erste enthält die Wörter in alphabetischer Reihenfolge, die zweite deren Erklärung (georg.), die dritte ist fast ganz leer und sollte dazu dienen, die armenischen, gleichbedeutenden Worte aufzunehmen. Die Arbeit ist offenbar unvollendet geblieben. Auf der Rückseite des Blattes findet sich russisch die Bemerkung von wem und zu welchem Preis die Arbeit angefertigt ist. 19. Jahrhundert.

2. Papierhandschrift. 16,0×21,5 cm, unpaginiert; moderne Schrift eines nichtgeorgischen Schreibers. Enthält die vier Evangelien, (Nr. d. Reg. 108).

Nur in den folgenden drei Klöstern, wahrscheinlich Gründungen der Komnenen von Trapezunt, fanden sich folgende griechische Handschriften, von denen ich wegen des schlechten Wetters auch nicht einmal eine Probeaufnahme machen konnte. Alle drei Klöster bewahren außerdem noch eine Menge von Urkunden, sowohl aus der Komnenen-

zeit, als auch aus der der mohammedanischen Herrscher, ferner Erlasse der Patriarchen von Konstantinopel. Im Kloster Sumela befindet sich ein Brief Alexander Ypsilantis. Alles wird in Truhen aufbewahrt und befindet sich in einem Zustande größerer oder geringerer Verwahrlosung.

I. Kloster *Ἅγιος Ἰωάννης Βαζελών.*[1]

Unter den Handschriften eine große Anzahl liturgischen Inhalts mit Noten, Paraklitika, Nomokanona usw.

1. Minuskelhandschrift auf dickem Pergament. (No. 35 des Reg.) 13,0 × 10,7 cm, 13. Jahrh. und später. Enthält die vier Evangelien, die letzten Blätter des Johannesevangeliums fehlen.

2. Desgl. (No. 36 des Reg.) 13,0 × 10,4 cm. Anfang und Ende der Handschrift fehlen. Enthält Marcus Schluß, Lucas, Johannes Anfang.

3. Desgl. (Ohne Nummer.) 18,0 × 23,0 cm. Enthält Marcus Schluß, Lucas, Johannes Anfang.

II. Panagia Sumela (Mirjamana).

1. In der Bibliothek:

1. Minuskelhandschrift auf dickem Pergament. (Bd. 61.) 13. Jahrh., 13,5 × 18,0 cm Enthält die vier Evangelien.

2. Desgl. (Bd. 74.) 10,6 × 13,7 cm. Desgl.

3. Desgl. (Bd. 11.) 18,9 × 26,6 cm. Desgl. Das Lucasevangelium von zweiter Hand.

4. Desgl. (Bd. 15.) 16,0 × 25,5 cm. Desgl. Vom Matthäus und Johannes fehlt der Anfang, durch Ausschneiden der Miniaturen.

5. Desgl. 15,3 × 20,4 cm. Enthält die vier Evangelien.

2. In der Kirche:

6. Desgl. 17,4 × 22,3 cm. Enthält die vier Evangelien. 13. Jahrh.

III. *Ἅγιος Γεόργιος Περιστεράν.*

1. Minuskelhandschrift auf dickem Pergament. 14,5 × 19,5 cm. 13. Jahrh. Enthält die vier Evangelien.

2. Desgl. 13,0 × 17,5 cm. Desgl.

3. Desgl. 14,0 × 20,5 cm. Desgl. Am Anfang der Hs. befindet sich ein Kalender.

---

[1] Ἀρχιμανδρίτον παναρέτου: ἱστορία τῆς ἱερᾶς βασιλικῆς πατριαρχικῆς καὶ σταυροπηγιακῆς μόνης τοῦτιμίου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου Ζαβουλίον ἢ Βαζελίον ἐν Τραπεζοῦντι. 1909. 411 S.

4. Desgl. 18,0 × 23,6 cm. Desgl. Der Anfang des Matthäusevangeliums fehlt. Hs. in 2 Kolumnen zu je 24 Zeilen.

5. Desgl. 24,0 × 33,0 cm. Enthält die vier Evangelien. 2 Kolumnen zu je 24 Zeilen.

Die Handschriften scheinen wegen ihres gleichartigen Charakters alle aus einer und derselben Periode zu stammen, die wahrscheinlich mit der Gründung der Klöster zusammenfällt. Näheres über ihren Inhalt vermag ich nicht anzugeben, da ich nicht Theologe bin.

Die Klöster werden am besten von Trapezunt aus aufgesucht. Von Trapezunt bis Djevislik, an der großen Straße nach Erzerum, kann man auch mit dem Wagen fahren. Von dort ist die weitere Reise nur zu Fuß oder zu Pferde zu machen. Von Djevislik bis Johannes Vazelon[1] sind es $4^1/_2$ Stunde, nach Sumela 5, nach Georgios Peristeran 7—10 (über Galjan Köprii), von hier nach Trapezunt zurück 6 Stunden. Hat man längere Zeit in den Klöstern zu tun, so empfiehlt es sich, den Besuch von Georgios Peristeran von den beiden anderen abzutrennen (weil der Weg von Djevislik außerordentlich schwierig ist) und von Trapezunt aus zu machen. Verpflegung und Unterkunft findet man in den Klöstern, auch Pferde und Führer zur Weiterreise. Besser ist es, einen griechischen Führer als einen türkischen zu nehmen; obgleich beide gleich unzuverlässig sind, hat nur Sumela für die letzteren eine Unterkunftsmöglichkeit. Ebenso ist ein Empfehlungsschreiben des Patriarchen in Konstantinopel notwendig. Für den Fall, daß der Bibliothekar verreist ist und den Schlüssel wie gewöhnlich mitgenommen hat, muß man sich auf einen längeren Aufenthalt gefaßt machen. Erkundigungen kann man beim Bischof in Trapezunt vorher einziehen, doch ist der Bescheid nicht immer zutreffend.

[1] Fehlt auf der Kiepertschen Karte.

27. 8. 1912.

Miszellen.

Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius.

Nach Euseb KG. 5,21 und den neuerdings in einem armenischen und einem griechischen Texte aufgefundenen Märtyrerakten hatte sich Apollonius in Rom vor dem praefectus praetorio Perennius zu verantworten. Um seine Zeit genauer zu bestimmen, hat Harnack, Chronologie I, S. 317 eine Stelle aus Galen herangezogen, die in den arabischen Annalen des Eutychius (Migne, tom. CXI p. 989 f.) aufbewahrt ist und berichtet, ab Alexandro ad Perennium annos fuisse D et XVI idque anno imperii Commodi Caesaris nono. „Das neunte Jahr des Commodus ist das Jahr 185", (insofern er am 27. Nov. 176 nach Lamprid. vit. 2 zum Imperator ausgerufen wurde). „Auch die Berechnung von Alexander d. Gr. ab stimmt; von seinem Regierungsantritt bis zu dem des Perennius (336 a. Chr. — 180 p. Chr.) sind in der Tat 516 Jahre." So argumentiert Harnack, indem er sowohl übersieht, daß Galen vom Tode des Perennius etwas erzählt, also auch bis dahin gerechnet hat, als auch zu sagen vergißt, wie denn das Jahr 185 „in der Tat" mit 180 übereinstimmt. In Wirklichkeit berechneten die Chronisten die persische Herrschaft bis 331 v. Chr. und erst von hier ab in ihrem System die mazedonische. Sie sagten wie Hippolyt im vierten Buche des Danielkommentars (ed. Bratke p. 4), im 7. Jahre habe Alexander den Darius gestürzt, und gaben daher dem Alexander († 323) nur ann. VII, wie der mit dem Jahre 235 schließende liber generationis aus Galens Tagen, oder ann. VIII, wie in der Rezension der Weltchronik vom Jahre 334[1] und Clemens Al. Strom. I, 21, bei dem ann. 18 aus 8 verdorben erscheinen. So erhalten wir von 331 v. Chr. bis 185 nach Christus in der Tat 516 Jahre, wie Galen angibt. Weniger genau rechnet liber generationis (l. c. p. 132) ab Alexandro ad Christum olympiades LXXX oder 320 Jahre, von Christi Geburt bis zum 13. Jahr des Alexander

[1] Diese und die vorhergenannte Schrift nebeneinander bei Mommsen, Chronica minora, Berlin 1891, S. 131 u. 137.

Severus 236 Jahre, also von Alexander bis 235 n. Chr. 556 Jahre, mithin bis 185 n. Chr. gerade nur 506 Jahre. Jenes Jahr ergibt sich also für den Tod des Perennius.

Nun befehligte dieser aber die Leibwachen nach Dio Cassius 72,9 als Nachfolger des Tarruntius Paternus, auf dessen Rat Commodus noch im Jahre 183[1] den Ummidius Quadratus nach Lamprid. vit. Comm. 4 umgebracht hat, und zwar den Ratgeber selbst bald nachschickend. Lampridius erzählt weiter von Commodus c. 14: praefectos Paternum et Perennem non diu tulit, ita tamen, ut etiam de his praefectis, quos ipse fecerat, triennium nullus impleret. Also begann Perennius frühestens 183 und endigte 185. In diesen Zeitraum, nicht früher und nicht später, fällt das Martyrium des Apollonius in Rom, das die Akten auf den 21. Mai setzen. Es fällt ungefähr gleichzeitig mit der von Tertullian ad Scap. 5 erwähnten Christenverfolgung unter C. Arrius Antoninus, der nach Waddington, Fastes des provinces asiatiques p. 241, im Jahre 184 oder 185 Prokonsul in Asien war.

Kastellaun. C. Erbes.

Zwei Stellen zum Gottesbegriff des Philo.

I. Σωτήρ.

Legum alleg. III cap. 8 fin. (Mang. 1 93; Cohn § 27) sagt Philo: „Welcher Seele ward es vergönnt, Schlechtigkeit zu verbergen und hinschwinden zu lassen (ἀφανίζειν), außer der, welcher Gott erschienen ist (ᾗ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη), die er auch der verborgenen Geheimnisse (τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων) gewürdigt hat? Denn er sagt: Nicht verbergen will ich Abraham, meinem Knecht, was ich tue (Gen. 18, 17). Wohl, Heiland, (εὖ, σῶτερ), weil du deine Werke der Seele zeigst (ἐπιδείκνυσαι), die das Edle begehrt, und ihr nichts von deinen Werken verborgen hast (ἐπικέκρυψαι). Deshalb ist sie stark, Schlechtigkeit zu fliehen und zu verbergen und in Schatten zu stellen (σκιάζειν) und zu vernichten auf immerdar die schädliche Leidenschaft."

Die Stelle hat eine gewisse Bedeutung für die Auseinandersetzung Wendlands mit Wobbermin (s. diese Zeitschr. V 1904 S. 352. 353). In Philos Text wird der Ausdruck σωτήρ von Gott in einer Weise gebraucht, die nicht unmittelbar dem A. T. entnommen ist. In der

[1] Der Nachweis hierfür bei K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche, Leipzig 1890, S. 85,3.

Septuaginta steht σωτήρ, von Gott gebraucht, immer so, daß es Attribut oder Prädikat zu ὁ θεός ist. An dieser Stelle Philos ist es ein ganz für sich stehender Gottesname. Diese Stelle Philos hat aber offenbar auch mit dem hellenistischen Herrscherkult (Wendland a. a. O., Bousset, Religion des Judentums[2] S. 259. 576) gar nichts zu schaffen. Nicht das Hervortreten und Aufleuchten eines neuen Gestirns in der großen Welt wird hier beschrieben, sondern die innerlichste Rettung der Seele von den unheimlichen Gewalten des Bösen. Und zwar erfolgt diese Rettung dadurch, daß der lichte Gott sich zeigt (ἐμφανίζεσθαι vgl. Joh. 14, 21. 22), daß er verborgene Geheimnisse aufdeckt und daß das Böse in die Schatten der Nacht verschwindet. Das klingt an die Sprache der Mysterien an. Vgl. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen 1896, S. 157: τὸ ἀπόρρητον, τὰ ἀπόρρητα wird in allen Geheimkulten identisch mit ἱερὰ μυστικά, μυστήρια gebraucht und trägt noch mehr als die letztern Ausdrücke den Charakter terminologischer Bedeutung; S. 105—114 über θεὸς σωτήρ.

Man wird weder das A. T. noch den hellenistischen Herrscherkult noch die Mysteriensprache als einzige Quelle des christlichen Gebrauchs von σωτήρ betrachten dürfen. Alle drei Anlässe wirken zur Einführung des Ausdrucks in die christliche Terminologie zusammen. Aber am nächsten der christlichen Bedeutung des Wortes kommt doch Philo mit seiner aus der antiken Mysteriensprache stammenden Redeweise.

II. εἷς ὁ ἀγαθός.

De somniis lib. I cap. 23 (Mang. I 643, W. § 149) heißt es: „soviele Scharen böser Bewohner ausgetrieben werden, das geschieht offenbar, damit der eine gute einziehe. So mühe dich also, Seele, ein Haus Gottes zu werden!“ (ὅσα — ἐξοικίζεται κακῶν οἰκητόρων στίφη, ἵνα εἷς ὁ ἀγαθὸς εἰσοικίσηται, δῆλόν ἐστι. σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι).

Das erste, was an dieser Stelle auffällt, ist das Anklingen des εἷς ὁ ἀγαθός an Mt 19,17 εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. Allerdings stehen bei Philo die Scharen böser Bewohner dem einen guten gegenüber, der also auch als der eine gute Bewohner der Seele gedacht ist. Da aber dem alttestamentlichen Israelitentum die Bezeichnung Gottes als der sittlich guten Persönlichkeit — ‚heilig‘ ist etwas anderes — fehlt, so ist es wertvoll, in einer jüdischen vorchristlichen Schrift das von Gott in besonderem Sinne geltende εἷς — vgl. das tägliche Bekenntnis des Judentums — mit diesem sittlichen Prädikat ὁ ἀγαθός verbunden zu

sehen. Philo will jedenfalls sagen, daß das Prädikat ‚gut' streng genommen nur auf Gott Anwendung findet, wie das Mc 10,18, Lc 18,19, Mt 19,11 gesagt ist.

Weiterhin ist aber an dieser Stelle noch ein anderes bedeutsam. Das Böse im Menschen wird hier als Schar böser Geister vorgestellt, die im Menschen wohnen und aus ihm verjagt werden müssen, damit Gott seinen Einzug halte. Daß Gott im Menschen nach urchristlicher Vorstellung in derselben Form wohnt, wie sonst nach derselben Zeitanschauung auch wohl Dämonen im Menschen hausen, kann heute als anerkannt gelten, seitdem Deißmann, Heitmüller u. a. die Formeln ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι θεοῦ richtig zu deuten gelehrt haben. Wenn nun nach dieser Richtung hin das N. T. die Anschauung Philos teilt, was haben wir dann für ein Recht zu bezweifeln, daß auch die Dämonenaustreibungen durch Jesus und seine Jünger im Sinne Philos zu deuten sind? Die ganze Frage soll hier nicht aufgerollt werden; aber erinnert sei an Lc 11,32, wo Jesus sein ganzes Wirken mit den Worten bezeichnet: ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ und an Mc 3,15, wo bei der Aussendung der Jünger der Auftrag an sie, zu predigen, nur tiefer gefaßt erscheint, wenn die Worte κηρύσσειν und ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια nebeneinander treten.

Gießen. Oscar Holtzmann.

Erklärung.

Herr Lic. Fiebig hat einen Korrekturabzug seines Aufsatzes an Herrn Professor Weinel gesandt, der mir darauf nachstehende Erklärung mit der Bitte um Abdruck zugehen ließ. Ich entspreche dieser Bitte mit der Bemerkung, daß für die Zeitschrift damit alles Persönliche abgetan ist. Für eine rein sachliche Erörterung werde ich gerne auch in Zukunft die Zeitschrift zur Verfügung stellen.

E. Preuschen.

Erwiderung.

Herr Lic. Fiebig nennt meinen Aufsatz einen „temperamentvollen Angriff"; in Wahrheit war es eine notgedrungene Verteidigung gegen seinen mehr als „temperamentvollen" Angriff auf die Leben Jesu-Forschung und besonders auf meine Schriften mit der in ihnen sich kundtuenden „Unwissenheit". — Daß ich Herrn Fiebig nicht überzeugen würde, wußte ich; dazu hat er sich in seinen Beruf als Gewissensmahner, der uns erst einmal zwingen muß, uns die nötigen Vorkenntnisse zu erwerben, viel zu sehr eingelebt. Die Leser dieser Zeitschrift aber werden, wie ich hoffe, durch seine eigenen Ausführungen etwa über die Gründe der Zwei-Quellen-Theorie und durch seine alle Pointen verschiebenden oder erdrückenden Auseinandersetzungen mit mir sich noch besser als durch meine Worte überzeugt haben, wie wenig berechtigt dieses Berufsbewußtsein ist. Mehr wollten meine Ausführungen nicht beweisen.

H. Weinel.

29. 8. 1912.

„Wer nicht mit mir ist, ist wider mich."

Von cand. theol. **Anton Fridrichsen** in (Kristiania-)Breslau.

Zu diesem Spruch, der sich in der sog. „Beelzebulrede" Jesu bei Matthäus (12, 24 ff.) und Lukas (11, 16 ff.) findet, bemerkt Harnack (Beiträge II 154), daß noch niemand den Zusammenhang, in dem er bei Matthäus und Lukas steht, sicher ergründet hat. Und tatsächlich scheint das Wort, wenn man es — wie am nächsten liegt — als Aussage Jesu über das Verhalten zu ihm versteht, sich schlecht in den Gedankengang hineinzufügen.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet es, daß Markus (9, 40 und nach ihm Lukas 9, 50) eine Aussage Jesu überliefert, die gerade den entgegengesetzten Grundsatz enthält: „Wer nicht wider uns (Lukas: euch) ist, ist für uns (euch)." Und hier besteht ein durchaus klarer und zutreffender Zusammenhang.

Vor kurzem hat aber W. Nestle (ZNW 1912, 84 ff.) auf eine schlagende Parallele zu den beiden Sprüchen auf römischem Boden hingewiesen. Es handelt sich um die Worte Ciceros, die er in seiner Rede für den exilierten Pompeianer Q. Ligarius (i. J. 46 v. Chr.) Cäsar zuruft: „Valeat tua vox illa, quae vicit. Te enim dicere audiebamus nos omnes adversarios putare, nisi qui nobiscum essent; te omnes, qui contra te non essent, tuos."

Es gilt freilich von dieser Parallele, wie von so vielen vermeintlichen Neuentdeckungen, daß sie längst vom Sammelfleiß der alten Forscher registriert worden ist. So finden sich die Worte Ciceros mit genauer Stellenangabe schon bei Wetstein[1] ad loc. (NT Graec. 1751, I 392)

[1] Auch Nösgen (Strack-Zöckler) erwähnt die Stelle pro Q. Ligario bei Mt 12, 30, jedoch ohne sie auszunutzen. — Elsner und Kuinoel verweisen für die Annahme einer proverbialis loquendi formula auf Lud. Cappellus, Jac. Cappellus, Observatt. in NT cum Lud. Cappelli spicilegio, 1657 (56?) und auf Joh. Vorstius (Diatriba de adagiis NT 1670 (?)). Leider sind mir diese Werke nicht zugänglich gewesen, so daß ich nicht Gelegenheit hatte, zu untersuchen, ob schon dort Parallelen — vielleicht auch jüdische, deren sich keine bei Schoettgen, Lightfoot oder Wünsche finden — aufgeführt sind. — Vorstii Diatriba soll von 1705 an auch in den Ausgaben seiner Sacr. Philol. seu de Hebraismis NT stehen; aber das Exemplar, das aufzutreiben war, war defekt.

nebst anderem Material aus lateinischen und griechischen Autoren.[1] Nichtsdestoweniger war es erfreulich, daß auf diese Stelle aufmerksam gemacht wurde, denn sie liefert die Grundlage für die Lösung der beiden anfangs genannten exegetischen Schwierigkeiten.

I.

Es besteht zunächst die Aufgabe, das Verhältnis der überlieferten Jesusworte zu der römischen Parallele zu bestimmen, und zwar gestaltet sich die Frage nach dem Zusammenhang der Parallelerscheinungen im gegenwärtigen Fall besonders interessant. Einmal weil die wörtliche Übereinstimmung so ganz frappierend ist, dann und insonderheit weil bei beiden die neutestamentlichen Sprüche an der Parallelstelle vertreten sind, und dadurch ihr gegenseitiges Verhältnis aufgeklärt wird. Es bildet in der Tat dieser Fall ein Musterbeispiel des Problems, das die vielen, in der neueren Zeit so fleißig herangebrachten Parallelen zu neutestamentlichen Begriffen, Sprüchen und Erzählungen stellen.

Wie ist die Sachlage zu beurteilen? Liegt hier Analogie, literarische Abhängigkeit, Vermittlung durch volkstümlichen Gebrauch vor? Oder schließt vielleicht eine Alternative die andere nicht aus, so daß man sie kombinieren kann? Davon hängt auch die Frage nach der Echtheit der Sprüche als Jesusaussagen ab.

W. Nestle zieht sofort die Folgerung, daß das Vorkommen der Sprüche in der evangelischen Überlieferung auf Abhängigkeit von den römischen Originalworten beruht, nämlich so, daß diese seit den Bürgerkriegen allgemeine Verbreitung gefunden haben, sie seien zerrissen worden und so ungeschickt beide Jesu in den Mund gelegt, — vielleicht sogar in bewußtem Gegensatz zu den Großen des Weltreichs. Aus den echten Jesusworten seien sie jedenfalls zu streichen.

Allein gegen diese Auffassung spricht schon der Quellenbestand in den Evangelien: der eine Spruch (Lc 11, 23; Mt 12, 30) ist ja nur von Q, der andere (Mc 9, 40; Lc 9, 50) von Markus überliefert. Somit kann man schwerlich hinter ihnen eine einheitliche literarische Absicht erblicken. Andererseits ist es auch wenig wahrscheinlich, daß zwei von einander unabhängige Verfasser aus der kursierenden Spruchmasse je einen von den beiden ursprünglichen Komplementärsprüchen aufgenommen und zu Jesusworten gemacht hätten. Und wenn man Ab-

[1] Z. B. aus Sueton, Caes. 75: Denuntiante Pompeio, pro hostibus se habiturum, qui Reipublicae defuissent: ipse medios et neutrius partis suorum numero futuros pronunciavit.

hängigkeit des Markus von Q oder umgekehrt statuieren will, so ist es seltsam, daß der, auf dessen Seite die Abhängigkeit wäre, durch seine Vorlage zur Aufnahme gerade einer dem Sinn nach entgegengesetzten Aussage angeregt wurde.[1] — Wir müssen also jedenfalls hinter die literarischen Erscheinungen gehen, und angesichts der zahlreichen ähnlichen Fälle, wo in der jüdischen, griechischen und römischen Literatur — um von der persischen und indischen zu schweigen — mehr oder weniger ausgesprochene Parallelen zu der evangelischen Überlieferung vorliegen, dürfte man berechtigt sein, den Zusammenhang anders als durch bloße Abhängigkeit bedingt zu erklären.

Es sei zunächst auf zweifellos echte Jesusworte, denen ganz ähnliche Aussagen auf römisch-griechischem Boden entsprechen, hingewiesen. So z. B. die berühmten Sprüche Mc 2,17 οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες, vgl. die Worte mit denen sich kynische Prediger gegen den Vorwurf schlechten Umganges verteidigten: οὐδὲ γὰρ ἰατρὸς ὑγιείας ὧν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται (Wetstein I 358), — und Mt 5, 45 ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν κτλ. ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους, vgl. Seneca de benef. IV 26 si deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria. — Daß hier auf beiden Seiten originelle Schöpfungen anzunehmen sind, so daß große Geister in analogen Fällen dieselben Gedanken und Bilder konzipiert haben, braucht man nicht zu bezweifeln. Überhaupt: bei der Gleichartigkeit des Anschauungsmaterials, mit dem die Menschen überall arbeiten, und der psychologischen Gesetze, denen sie unterstehen, ist es geboten, der Möglichkeit der Analogiebildungen einen weiten Raum offenzuhalten.[2]

Andererseits steht es fest, daß Jesus häufig — wie bei einem Volksredner selbstverständlich ist — Sprüche und Schlagworte aufgenommen hat, die im Volk verbreitet waren. Am häufigsten lassen

[1] Es ist ausgeschlossen, daß beide Sprüche in Q standen, denn Lc 9, 50 ist unbestreitbar abhängig von Markus (so auch B. Weiß).

[2] Wie die Beobachtung gewisser Ähnlichkeiten, die spontane, aus der gegebenen Situation sich völlig erklärende Vorgänge mit sonstigen, bekannten Erscheinungen haben, leicht zu schnell in die Konstatierung einer Abhängigkeit von diesen letzteren ausläuft, zeigen die vor einigen Jahren geführten, lebhaften Verhandlungen, ob die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten in Verbindung mit den Karnevalssitten oder mit dem Sakaeenopfer in dem römischen Heere zu setzen sei, — eine Annahme, die für das Verständnis des Vorgangs nicht notwendig und von verschiedenen Schwierigkeiten gedrückt ist.

sich natürlich solche Worte in den jüdischen Quellen nachspüren; aber es kommen doch auch Gedanken und Wendungen vor, die über das ganze römische Gebiet verbreitet zu sein scheinen; vgl. Heinrici zu Mt 7,1ff.; E. Klostermann zu Mc 2,22 und anderen Stellen.

Es fragt sich nun, ob wir in dem hier besprochenen Falle mit diesen Erklärungen: Analogie und Anlehnung an volkstümliche Redeweise auskommen, und das muß ohne Zweifel bejaht werden. Es ist zu beachten, daß in Rom das exklusive Wort die Parteiparole bildete, während der weitherzige Grundsatz eine individuelle Schöpfung des großen Staatsmannes war. Mit dem Tiefblick und der Weitherzigkeit des Genies bog er die enge Maxime seiner Gegner um, und diese mußten zuletzt gestehen: Vox illa tua vicit. — Wenn man dann erklären will, wie es zugeht, daß die beiden Sprüche als Aussagen Jesu auftreten, ist es überaus naheliegend, auf den ersten Spruch — den exklusiven — das Gesetz der Anlehnung, auf den anderen aber das der Analogie anzuwenden. Das exklusive Wort war aus dem Parteigeist geboren und hatte somit alle Aussicht, geläufiges Schlagwort zu werden, hatte sich so verbreitet und war auch in die jüdischen Kreise eingedrungen. Die Aktualität eines solchen Wortes in Palästina ist ganz verständlich. Die Parteien standen schroff feindlich zu einander, und ihre Haltung war von der gehässigsten Engherzigkeit. Auch die Jünger Jesu trugen die Neigung zur Exklusivität im Herzen, und einst haben sie berichtet, wie sie einem Exorzisten, der, ohne Jesu zu folgen, in seinem Namen Dämonen austrieb, diese Betätigung wehrten, „weil er uns nicht nachfolgte". Aber Jesus ist nicht in denselben engen Gesichtskreis gebannt wie sie, und wie einst der große Römer kehrt er (Mc 9,40) den Grundsatz, dessen Geist er im Verhalten seiner Jünger spürte, und den er selbst gelegentlich dem Munde des Volkes entnahm und für einen aktuellen Zweck verwendete (Lc 11,23; Mt 12,30), in das Gegenteil um und stellt ihn so der landläufigen Denkart entgegen.[1]

Eine Analogie zu diesem Verfahren Jesu bietet seine positive Umbildung der regula aurea: quod tibi fieri non vis alteri ne feceris, die — obschon auch sonst in positiver Form bezeugt, cf. Wetst. I 341f. — doch innerhalb der geistigen Sphäre, in der Jesus sein Leben führte, kaum anders als negativ vorkam.

[1] Diese Auffassung ist, meines Wissens zum erstenmal, angedeutet worden von v. Dobschütz (Theol. Stud. und Krit. 1912, S. 356f.). Aus Anlaß von dem dort Gesagten und auf weitere mündliche Anregung von seiten des Herrn v. D. hin ist der gegenwärtige Aufsatz geschrieben worden.

Auf diese Weise hat die eine Frage, die viel verhandelte vom gegenseitigen Verhältnis der scheinbar sich widersprechenden Aussagen Jesu Mc 9, 40 und Lc 11, 23; Mt 12, 30 durch die Aufhellung des Zusammenhanges mit der profanen Parallelstelle eine befriedigende Antwort gefunden. — Aber auch die Lösung der anderen Schwierigkeit, die Feststellung der Bedeutung des Wortes: „Wer nicht mit mir ist“ usw. in der Beelzebulrede, gibt sich aus dem Vorhergehenden.

II.

Wie wenig einleuchtend der Sinn des Wortes Lc 11, 23 mit Parallelen unter den gewöhnlichen Voraussetzungen ist, kommt in den abweichenden Urteilen der Ausleger zum Vorschein. In der Beziehung des Spruches schwanken sie zwischen den drei Größen: den Pharisäern (Calvin, Olshausen, Meyer, B. Weiß, Zahn, Joh. Weiß), dem Volk (Elwert, Ullmann, Bleek, Nösgen) und den Exorzisten (Bengel, Schleiermacher, Neander, Godet). Und keiner vermag den Eindruck zu beseitigen, daß der Übergang von dem Gleichnis vom Stärkeren, der den Starken besiegt, zu einer warnenden Aussage Jesu über die Stellung zu ihm unnatürlich und schroff ist.[1] Einige (z. B. Holtzmann, Harnack, E. Klostermann) schreiben daher dem Quellensammler die Herstellung des vorliegenden Zusammenhanges zu und müssen somit auf ein sicheres Urteil über die Bedeutung des Spruches und sein Verhältnis zu Mc 9, 40 verzichten.

Im Gegensatz zu der neueren Auslegung bezieht fast die gesamte patristische Exegese, die übrigens auf diesem Punkte durchgehends von Chrysostomus beherrscht zu sein scheint, das Wort auf den Teufel und faßt es nicht als eine in warnend-polemischer Absicht von Jesus aufgestellte Maxime betreffs des Verhaltens zu ihm, sondern als einen allgemeinen Satz, eine allen einleuchtende Wahrheit, aus der man auf die Sinnlosigkeit der pharisäischen Rede von einem Teufelsbündnis Jesu schließen soll (vgl. Chrysost. Hom. XLI εἰ γὰρ ὁ μὴ συμπράττων ἐχθρός, πολλῷ μᾶλλον ὁ πολεμῶν. Ταῦτα δὲ πάντα λέγει, ἵνα δείξῃ πολλὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν διάβολον τὴν ἔχθραν καὶ ἄφατον οὖσαν. Ähnlich Hilar. Pict., Hieron., Opus Imperf., Theophyl., Euth. Zig., Bed. Ven.).

[1] Zahn u. a. wollen den Spruch als Einleitung zu den Worten von der Lästerung (Mt 12, 31 ff.) fassen. Aber διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν v. 31 als Rückbeziehung nur auf v. 30 hat keinen Sinn und entspricht außerdem dem ἀμὴν λέγω ὑμῖν Mc 3, 28, das den Angriff auf die Gegner einführt. Also ist v. 30 als Abschluß der Verteidigungsrede zu verstehen, wie ja auch aus Lukas hervorgeht.

Von Neueren haben sich dieser Auffassung angeschlossen Beza, Grotius, Wetstein, Kuinoel, Baumg.-Crusius, (De Wette), cf. auch von Dobschütz a. a. O., indem sie behaupten, daß Jesus ein Sprichwort aufgenommen und für seine Argumentation verwendet hat. So bemerkt Hugo Grotius (Annott. in NT ed. Windheim 1755 Tom. I 253): „Uidetur autem mihi prouerbium istud hoc loco a minori ad maius hoc modo procedere: Si in bello internecino (quale est inter DEI seruos et daemonas), nemini licet neutrarum esse partium, sed medii pro hostibus habentur, quanto magis ego hostis censendus sum diaboli, qui non modo illi non prosum, sed obsum quam maxime! — Neque contra hanc interpretationem mouere quemquam debet, quod de se loqui uidetur CHRISTVS: id enim non est necessarium, quum in sententiis cuiusmodi modo primae, modo secundae, modo tertiae personae pronomina usurpuntur ἀορίστως pro quouis homine, quod ad multorum locorum interpretationem memoria tenendum est." [1]

Jülicher (Gleichnisreden II 233) weist die Auslegung Grotius' ab mit der Bemerkung, daß „das Wort überhaupt keinen Sinn hat als allgemeine Wahrheit für jedermann, sondern bloß Gott oder ein Mensch mit den Ansprüchen Jesu konnte sagen: ‚Wer nicht mit mir sammelt, ist ein Zerstreuer'."

Nun zeigt es sich ja aber unwidersprechlich, daß eben die „bella internecina" tatsächlich solche Ansprüche, die in dem besprochenen Worte zum Ausdruck kommen, erzeugt haben. Und es ist für die erste Hälfte des Spruches höchst wahrscheinlich gemacht, daß wir ein allgemein verbreitetes, auch in Palästina eingebürgertes Sprichwort vor uns haben.[2] Und erst unter diesem Gesichtspunkt gibt das Wort im Zusammenhang der Beelzebulrede einen guten Sinn: Jesus deckt in seiner Rede die Sinnlosigkeit der pharisäischen Behauptung (Lc 11, 15) auf; in den zwei Vergleichen aus dem Menschenleben (Lc 11, 17—18. 21—22)[3] zeigt er die Verkehrtheit der Schlußfolgerung der Pharisäer und deutet selbst die einzig richtige und mögliche Folgerung an (Lc 11, 20).

[1] Vgl. Wellhausen zu Matthäus: „Zu der Allgemeinheit der vorhergehenden Argumentation würde die Äußerung nur passen, wenn ἐμοῦ nicht speziell auf Jesus ginge, sondern statt dessen ebensogut σοῦ hätte gesetzt werden können."

[2] Die Erweiterung des überkommenen Wortes durch einen Satz, der dieselbe Sache durch ein Bild aus dem Volksleben veranschaulicht (συνάγειν und σκορπίζειν der Herde), entspricht durchaus der semitischen Neigung für parallelgliedrige Doppelaussagen.

[3] Es müssen die beiden Gleichnisse vom zwiespältigen Reich (Haus) und vom ἰσχυρός, zu denen sich Parallelen bei Markus finden (Lc 11, 17. 18; Mt 12, 25. 26 cf. Mc 3, 24—26; Lc 11, 21—23; Mt 12, 29. 30 cf. Mc 3, 27), auch in Q gestanden haben;

An das Bild von dem durch den Stärkeren überwältigten Starken knüpft nun Jesus lebhaft malerisch ein Sprichwort, dessen allgemeiner Sinn das Bewußtsein Satans von der Feindschaft derer, die nicht zu seiner eigenen Rotte gehören, ausdrückt. Der Spruch dient also, indem er ein volkstümliches Wort einführt, lediglich der affektvollen Zurückweisung der feindlichen Verleumdung. In der Rede wird der Sinn durch eine Nuancierung der Stimme markiert worden sein; in der schriftlichen Wiedergabe könnte dasselbe durch Einschluß in Anführungszeichen erreicht werden.

Die genannten Exegeten aber, welche diese Meinung vertreten, haben freilich — insofern sie sich ausführlich äußern — den Spruch zu logisch gedeutet. Dabei geraten sie in allerlei Schwierigkeiten; denn es läßt sich nicht leugnen, daß logisch eine Inkonzinnität besteht, wenn man das Sprichwort auf das Verhalten Jesu zum Teufel anwendet. „Wer nicht mit jemand — so muß ‚mir‘ gefaßt werden — ist, ist wider ihn, sc. da ich nicht für den Satan bin, so bin ich sein Feind“ beweist ja eigentlich nichts für Jesus, der gar nicht neutral zum Satan stand, sondern vielmehr zu der Äußerung: ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια von seiten der Gegner Anlaß gegeben und von sich soeben das Bild vom gewaltigen Siegeshelden gebraucht hatte (cf. De Wette, Bleek-Holtzmann).[1] Grotius muß daher einen Schluß a minori ad maius annehmen (vgl. oben), und Wetstein greift zu noch künstlicheren Konstruktionen, um die Beweisführung Jesu durch einen zwingenden Syllogismus auf die Konklusion: „me ab illius partibus stare absurdissime suspicamini“ herauskommen zu lassen.

Allein, das Ganze ist nicht logisch zu fassen, ebensowenig wie das Bild vom Bürgerkrieg oder Beutemachen auf die ruhige Überlegung wirken, sondern durch seine unmittelbare packende Kraft die Phantasie, das Gefühl der Zuhörer in Anspruch nehmen soll. So fügt sich unser Sprichwort in das Bild hinein als ein Stoßseufzer, ein Stimmungserguß des bedrängten Beelzebul, der seine Lage malt: Es ist — um ein modernes Wort zu gebrauchen — Krieg bis aufs Messer.

---

und aller Wahrscheinlichkeit nach hat Lukas, der eine im Verhältnis zu Markus und Matthäus abweichende Fassung bietet und das Stück an einer ganz anderen Stelle gibt, den Text und die ursprüngliche Stellung in Q bewahrt. Vgl. die Übereinstimmungen des Lukas mit Matthäus in der Einleitung (Lc 11, 14; Mt 12, 22. 23) und beider gegen Marcus ([δια]μερισθεῖσα, ἐρημοῦται, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ).

[1] Vgl. Zahn: „Eine weitere Widerlegung der Anklage, daß Jesus im Bunde mit Beelzebul die Besessenen heile, könnte nur etwa der umgekehrte Satz bringen: Wer gegen mich ist, ist nicht mit mir.“

Auch die Fortsetzung bestätigt diese Auffassung. Bei Lukas (der Q folgt, während Matthäus sich von 12, 31 an Markus anschließt) folgt unmittelbar auf unsere Stelle die Aussage vom vertriebenen unreinen Geist, der wieder seine Herrschaft aufrichtet, und zwar dadurch, daß er seine Bundesgenossen sammelt und so das διασκορπίζειν seines Gegners aufhebt und dann wieder in sein ausgeraubtes, aber jetzt zurechtgemachtes Haus zurückkehrt. — Es zeugt also der Sammler von Q, ja vielleicht Jesus selbst — wenn der Zusammenhang in Q, was nicht unwahrscheinlich ist, auf diesem Punkte dem ursprünglichen entspricht — dafür, daß der Spruch: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich" auf die Lage des Bösen zu beziehen ist.

Die vorgeschlagene Auffassung vom Verhältnis der bei Cicero pro Q. Lig. zitierten Worte zu den neutestamentlichen Jesussprüchen Mc 9, 40; Lc 11, 23 zeigt sich völlig stichhaltig: Sie rechnet nur mit auch sonst bewährten Erklärungen von ähnlichen Parallelerscheinungen, sie löst beide die bei den Jesusworten bestehenden exegetischen Schwierigkeiten und wahrt somit die Echtheit der Sprüche. Und endlich entspricht sie dem Quellenbestand: Q hat denjenigen Spruch, der Glied einer größeren Rede ist. Markus bietet das andere Wort, das einer ganz knapp erzählten Episode angehört.[1] Lukas bringt beides —, er durchschaut noch das gegenseitige Verhältnis der Sprüche. Matthäus dagegen deutet das exklusive Wort dogmatisch und empfindet daher den Widerspruch mit Mc 9, 40. Er streicht folglich dies letzte Wort und behält das exklusive bei, das wohl auch am ehesten seinen Sympathien entsprach. — Die wörtliche Gleichheit der römischen und palästinischen Sprüche erklärt sich einerseits aus der festen Fassung des Sprichworts, andererseits aus der an zwei Stellen geschehenen bewußten direkten Umkehrung desselben.[2]

[1] Wenn Markus in seiner Wiedergabe der Beelzebulrede von Q abhängig sein sollte (B. Weiß), so hat er wohl das eine Wort wegen des vermeintlichen Widerspruches gestrichen, und zwar das in der großen Rede; denn hätte er das andere streichen wollen, so wäre damit die ganze Episode in die Brüche gegangen.

[2] [Nachtrag bei der Korrektur. L. Capellus Spicilegium (im Anhang zu J. Cameron, Myrothecium evangelicum, Genf 1632) zitiert zu Mc 9, 40 die Worte Ciceros, ebenso A. Schott, Adagia sacra N. T. graecolatina, Antverpiae 1629.]

---

21. 10. 1912.

Epiktet und das Neue Testament.

Von **Adolf Bonhöffer** in Stuttgart.

In seiner in Heft 2 und 3 dieses Jahrgangs erschienenen Abhandlung „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament" hat Rudolf Bultmann zu meinem Buche „Epiktet und das Neue Testament" Stellung genommen, und zwar in ausgesprochen gegensätzlicher Weise. Nach so vielen in der Hauptsache zustimmenden Besprechungen meines Buches wirkte dieser unumwundene, in der Form allerdings auffallend scharfe Widerspruch zunächst auf mich nur erfrischend, und im Hinblick auf die sehr tüchtige Schrift des Verfassers über den Paulinischen Stil, die ich vor Abschluß meines Werkes gerade noch hatte benutzen und berücksichtigen können, war ich in der Tat auf bedeutsame, nicht so leicht abzuwehrende Angriffe gefaßt. Diese Erwartung hat sich jedoch nicht erfüllt, ich weiß nicht, soll ich sagen „gottlob" oder „leider"? So sehr es mir schmeicheln könnte, daß der erste scharfe Angriff auf mein Buch ein Streich in die Luft ist, so wäre es mir doch lieber gewesen, auf wirkliche Fehler und Schwächen aufmerksam gemacht worden zu sein[1] oder ernstlichen, auf sachlicher Meinungsverschiedenheit beruhenden Einwänden gegenüber meine Ansicht verteidigen zu müssen. Beides ist aber nicht der Fall; vielmehr — um es gleich zu sagen — stimmt Bultmanns Darstellung des Verhältnisses der epiktetischen zur neutestamentlichen Religiosität in der Hauptsache mit der meinigen überein, mit dem einzigen Unterschied, daß die Bewertung der letzteren eine sehr verschiedene, bei mir eine relative, bei Bultmann eine absolute ist. Doch kommt dies für die historische, wissenschaftliche Beurteilung lediglich nicht in Betracht. So könnte ich auch sachlich, abgesehen von meiner persönlichen Beteiligung, darüber erfreut sein, daß Bultmann nichts wesentlich Neues zur Beurteilung jenes Verhältnisses beigebracht hat, wenn nicht das Bedauern vorwiegen würde, daß er einen prinzipiellen

[1] Das tut z. B. P. Wendland mit Bezug auf meine paulinischen Stiluntersuchungen (Handbuch zum NT I 2—3² S. 356 Anm. 4), insofern allerdings nicht ganz mit Recht, als ich auf die sprachliche Seite nur nebenbei eingegangen bin und in der Vorrede diesen Teil meines Buches im besonderen Sinne als bloßen Versuch und Vorarbeit bezeichnet hatte.

Gegensatz zu mir konstruiert, der gar nicht vorhanden ist. Der Nachweis soll im folgenden, freilich nur in aller Kürze gegeben werden.

Im Eingang seiner Abhandlung weist Bultmann auf die mancherlei Schwierigkeiten des Problems hin und fordert besonders, daß man die religiösen Kräfte des NTs nachempfindend verstehen müsse, um die Vergleichung richtig durchzuführen. Demgegenüber kann ich nur erklären, daß ich diese religiösen Kräfte nicht bloß nachempfindend verstehe, sondern aus eigener Erfahrung hinlänglich kenne und überhaupt in Fragen der Theologie, der ich, theoretisch und praktisch, den größten Teil meines Lebens gewidmet habe, mehr orientiert bin, als Bultmann anscheinend aus meinem Buch zu erkennen vermochte. So mache ich denn in der Tat auch den Anspruch, die religiösen Gedanken und Motive des NTs in vollem Umfang zur Geltung gebracht zu haben: niemand wird auch nur einen einzigen, dem Christentum wesentlichen Gedanken namhaft machen können, der nicht in meinem Buche zur Sprache käme. Zeuge dafür ist fast jedes Blatt, insbesondere verweise ich aber auf den Abschnitt S. 267 ff.

Im ersten Teil schildert Bultmann zunächst ohne Beziehung auf das NT, die ethische Unterweisung Epiktets, und zwar in selbständigem Wurf, ohne Bezugnahme auf die Arbeiten anderer, auch ohne ersichtliche Opposition gegen mich, im ganzen in sehr ansprechender und verständnisvoller Weise. Freilich in einem Punkte kann ich diese Darstellung ganz und gar nicht als richtig anerkennen: Bultmann findet in Epiktets Reden etwas Widersprechendes, nämlich einen Widerspruch zwischen den stoischen Gedanken, die er vertritt, und seiner eigenen Persönlichkeit, die allein das Große an ihm bilde. Dem stelle ich mit aller Bestimmtheit die Erklärung gegenüber: das Große an Epiktet ist der stoische Gedanke, den er allerdings mit ganz besonderer persönlicher Wärme und Überzeugungskraft vertritt und verkündigt, und zwar der stoische Gedanke in seiner ursprünglichen Reinheit und Erhabenheit, im Gegensatz einerseits zu der doktrinären Verknöcherung, andrerseits zu der konziliatorischen Abschwächung, die er im Lauf der Jahrhunderte da und dort gefunden hatte. Ich darf wohl darauf hinweisen, daß meine wissenschaftliche Lebensarbeit hauptsächlich dem Nachweis gewidmet war, daß wir in dem kostbaren Vermächtnis, das uns Arrian von seinem Lehrer hinterlassen hat, im wesentlichen die reine, unverfälschte und konsequente Lehre der alten Stoa, deren ursprüngliche Zeugnisse uns fast ganz verloren gegangen sind, vor uns haben. Und diese Ergebnisse sind von den Vertretern der philosophiegeschichtlichen Forschung im allgemeinen angenommen worden, selbst von solchen,

die anfangs das besonders auf Ed. Zellers Darstellung gestützte Vorurteil geteilt hatten, als ob Epiktets Stoizismus einen stark eklektischen Charakter trage. Große Persönlichkeiten hat es auch in der alten Stoa gegeben, Männer, in denen, wie in Epiktet, der sittlich-religiöse Ernst der — meinetwegen einseitigen und rigorosen, aber für die Erhaltung der Menschheit unentbehrlichen — stoischen Lebensauffassung in voller persönlicher Kraft zum Ausdruck kam und lebendig war. Ich zweifle nicht, daß der Gründer selbst, Zenon, eine solche Persönlichkeit gewesen ist, und jedenfalls war es Kleanthes, dessen glücklicherweise erhaltener Hymnus auf Zeus nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Kenner zu den großartigsten Urkunden der religiösen Literatur der Menschheit gehört, ein Mann, der gerade als religiöse Persönlichkeit einem Epiktet nicht bloß gleich zu achten, sondern, was Tiefe und Erhabenheit der religiösen Empfindung und Gesinnung betrifft, entschieden überlegen ist. Welche große Rolle von jeher die religiösen Vorstellungen und Gedanken innerhalb der Stoa gespielt haben, das kann jedermann leicht ersehen aus dem breiten Raum, die in v. Arnims Veterum Stoicorum fragmenta die betr. Abschnitte (De fato, De natura deorum, De providentia etc.) einnehmen. Diese Religiosität ist allerdings eine pantheistische oder genauer jenes für uns moderne, im jüdisch-christlichen Theismus aufgewachsenen Menschen nicht recht faßbare Ineinander von pantheistischen, monotheischen und — notabene — polytheistischen Vorstellungen; aber eben dieses finden wir auch bei Epiktet, und insofern unterscheidet sich seine religiöse Unterweisung nicht wesentlich von dem Geist seiner Schule. Ich kann deshalb in Sätzen wie „In solchen Ausführungen ist Epiktet nicht der echte Epiktet usw." nur eine willkürliche, wissenschaftlich nicht begründete Zerreißung einer durchaus einheitlichen geistigen Erscheinung, wie sie Epiktets Reden darbieten, erblicken. Und überdies, wenn Bultmann eine so scharfe Diskrepanz findet zwischen dem „echten" und dem „unechten" Epiktet (der nur die traditionellen Lehren der Schule vertritt), so sollte er auch zu erklären versuchen, woher denn jenes Echte und Große dem Epiktet eigentlich gekommen ist: denn mit dem etwaigen Hinweis auf die mystischen, einer kausalen Erklärung nicht zugänglichen Tiefen der Persönlichkeit werden wir uns nicht begnügen können. Da ist Th. Zahn, der einen ähnlichen Widerspruch bei Epiktet statuiert hatte, konsequenter gewesen, indem er die der christlichen Religiosität so nahe kommenden Äußerungen Epiktets, weil er sie aus der Stoa nicht erklären zu können glaubte, geradezu auf eine Beeinflussung durch das NT zurückführte, während Bultmann offenbar eine

solche Abhängigkeit nicht annimmt, da er, mit Recht, auch die Religiosität des echten Epiktet bei aller Verwandtschaft doch als eine wesentlich unchristliche und unterchristliche erkennt.

Wenn also Bultmann am Schluß seiner Ausführungen der Befürchtung Ausdruck gibt, er könnte gegen Epiktet ungerecht geworden sein oder wenigstens diesen Schein erweckt haben, so kann ich ihm das Zeugnis geben, daß dies in der Tat nur ein Schein ist, insofern er das Große und Echte an Epiktet ja vollauf anerkennt und, von einzelnen Irrtümern abgesehen, auch gegenüber der neutestamentlichen Religiosität, deren Superiorität ihm vermöge seines theologischen Standpunkts als selbstverständlich gilt, zu seinem Rechte kommen läßt. Aber ungerecht ist er trotzdem geworden, wenn auch nicht gegen Epiktet, so doch gegen die Stoa, die er vielfach unrichtig beurteilt und durchweg zu niedrig einschätzt. Es würde mich viel zu weit führen, dies alles im einzelnen nachzuweisen, ich verweise vielmehr auf meine Bücher über Epiktet und die Stoa, in welchen alle die herkömmlichen Vorurteile und Fehlurteile über die letztere widerlegt sind. Jedenfalls müßte, wer heute noch Behauptungen aufstellt wie die, der stoische Eudämonismus vermöge kein sittliches Ideal zu liefern, die stoische Metaphysik lasse das Wesen des Sittlichen völlig unbestimmt, einen einheitlichen Gesichtspunkt, nach welchem die von Epiktet geforderten sittlichen Eigenschaften sich gruppieren ließen, suche man vergebens, meine entgegengesetzten Behauptungen, und zwar gestützt auf eine genaue Kenntnis nicht bloß Epiktets, sondern der ganzen Stoa, im einzelnen zu entkräften suchen.

Gleichwohl will ich wenigstens einiges, soweit es in der Kürze möglich ist, hier richtigzustellen mich bemühen. Bultmann findet eine Inkonsequenz darin, daß Epiktet einerseits den stoischen Grundsatz von der Unwesentlichkeit der Außendinge vertritt, andrerseits aber doch bei der Ausmalung der Welt unter dem Gesichtspunkt der πρόνοια eine so freudige Bewunderung der Schönheit des Kosmos und eine so dankbare, wirklich fromme Schätzung der äußeren Lebensgüter entwickelt. Nun ist es bekannt und neuerdings, nicht bloß von mir sondern auch von andern, z. B. H. Gomperz, nachdrücklich hervorgehoben worden, daß die Stoiker durch ihre Lehre von den προηγμένα — die zwar nicht ἀγαθά im vollen Sinn, aber doch relative Werte und damit die gegebenen Objekte des natürlichen Begehrens[1] sind — die absolute ἀδιαφορία der Kyniker überwunden und dadurch eine positive Stellung zum Leben und zugleich ein Prinzip des Handelns,

[1] Ich gebrauche hier das Wort im gewöhnlichen Sinn, nicht im spezifischen Sinn der epiktetischen ὄρεξις, die nur auf wirkliche ἀγαθά gerichtet sein darf.

der aktiven Betätigung in der Welt gefunden haben. Diese relative Schätzung der Lebensgüter tut jedoch ihrem Hauptprinzip der αὐτάρκεια nicht im geringsten Eintrag — wie man am besten aus Epiktet ersehen kann — und nimmt der Forderung, sich innerlich so einzurichten, daß man mit dem Mindestmaß vorlieb nehmen, bzw. auf die teuersten προηγμένα, ja schließlich auf das Leben selbst freudig verzichten kann, nichts von ihrem Ernste. Aus dem Obigen erhellt zugleich, daß es nicht richtig ist, die stoische Ethik als eine „rein negative Ethik" zu bezeichnen: lautet doch eine der berühmten Telosdefinitionen der Schule (εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ usw.) vielmehr so, als ob umgekehrt die äußeren, natürlichen Güter in einseitiger Weise zum ausschließlichen Objekt und Motiv des Handelns gemacht werden sollten — was freilich nur ein Schein ist und in Wirklichkeit dem Hauptgrundsatz der Schule, daß nur das Innere, d. h. die vernünftige Selbstbetätigung ein wahres Gut ist, nicht widerspricht.

Auch das ist nicht richtig, daß das oberste Sittengesetz Epiktets, die χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν oder das naturgemäße Verhalten der προαίρεσις oder des ἡγεμονικόν, eine Tautologie in sich schließe. Denn gerade Epiktet sagt deutlich, daß die Vernunftkraft das Eigentümliche, sie von allem andern Unterscheidende an sich hat, daß sie nicht bloß alle Dinge außer ihr erkennt und bewertet, sondern auch sich selbst und ihren alles andere überragenden Wert (Diss. I 1,1 ff.; II 17,1 ff.; II 23,6 ff.). Wer also in dem vernunftgemäßen Leben sein höchstes Gut erkennt, hat damit nicht bloß ein formales Gesetz, sondern auch einen positiven Inhalt seines Handelns, weil die Vernunft ihn alle die übrigen Kräfte und Triebe der menschlichen Natur, die zur Betätigung reizen, in ihrem (positiven oder negativen) Werte und in ihrer Rangabstufung erkennen und ebendamit beherrschen lehrt. Dieses vernunftgemäße Leben ist aber zugleich das naturgemäße Leben, weil die Vernunft auch sich selbst, und zwar als das absolut Wertvolle, als das unterscheidende, wesentliche Gut der menschlichen Natur erkennt;[1] somit ist es durchaus in der Ordnung, wenn Epiktet gelegentlich das λογικῶς durch φυσικῶς und vice versa verdeutlicht.

Doch es mag damit meine Abweichung von Bultmanns Beurteilung der Stoa zur Genüge gekennzeichnet und begründet sein: der Hauptgegenstand seiner Abhandlung wie meiner Erwiderung, nämlich die Vergleichung der epiktetischen und der neutestamentlichen Religiosität, wird durch diese Differenzen kaum berührt, weil ja Bultmann den

[1] Diss. I 1,4: ἡ δύναμις ἡ λογική· μόνη γὰρ αὕτη καὶ αὐτὴν κατανοήσασα παρείληπται, τίς τέ ἐστι καὶ τί δύναται καὶ πόσου ἀξία οὖσα ἐλήλυθε καὶ τὰς

Epiktet, wenigstens den echten, an den Mängeln oder Minderwertigkeiten der stoischen Doktrin nicht oder relativ wenig teilnehmen läßt und deshalb in weit höherem Maße für würdig hält, mit dem NT verglichen zu werden. Diese Vergleichung selbst aber verläuft, wie ich schon zu Anfang erwähnt habe, keineswegs „im Gegensatz" gegen meine Anschauung, sondern in wesentlicher Übereinstimmung mit ihr. Es ist dies auch nicht verwunderlich. Denn der tiefe, prinzipielle Unterschied zwischen der epiktetischen und der neutestamentlichen Religiosität liegt für jeden, der auch nur einigermaßen philosophisch und theologisch gebildet ist, so auf der Hand, daß er ihn eigentlich nicht verkennen kann.[1] Wenn also Bultmann sagt: „Die Gottesgemeinschaft, von der Epiktet redet, ist doch keine persönliche Gemeinschaft der menschlichen Seele mit dem persönlichen Gott . . . es fehlen . . . die Begriffe der Gnade und Offenbarung; es fehlen auf seiten des Menschen die eigentlichsten Tugenden religiösen Empfindens: Demut und Kindessinn . . . (Epiktet kennt nicht den Begriff der) Freiheit von Sünde und Schuld" usw., so sagt er damit nichts, was ich nicht auch überall und durchweg hervorgehoben habe. Zum Beweise will ich nur einiges hersetzen, was bei mir auf einer Seite (344) zu lesen ist: „das ‚evangelische' Gefühl, welches dem Christen die Überzeugung von einer zeitlich erfolgten positiven Offenbarung und Heilstat Gottes verleiht, kennt Epiktet natürlich nicht . . . Der wirkliche Theismus, wie ihn eben Epiktet nicht besaß . . ., wird als Religion allem Pantheismus und Halbtheismus stets überlegen sein . . .[2] (so) erreicht auch die Frömmigkeit Epiktets, so echt sie empfunden ist, doch die Höhe der christlichen nicht. Die Dankbarkeit gegen Gott, die freudige Ergebung in seinen Willen, die er so schön zu schildern weiß . . . kann doch unmöglich dieselbe Herzlichkeit und Gefühlswärme haben wie dort, wo Person gegen Person steht, wo der Mensch überzeugt ist, daß er gar nichts ist von sich selbst, sondern alles, Inneres wie Äußeres, lediglich

---

ἄλλας ἁπάσας. II 23, 8: πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἣ καὶ ταῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα;

[1] Daß der platonisch gefärbte Stoizismus des Poseidonios dem christlichen Supranaturalismus erheblich näher steht (vgl. P. Wendland a. a. O.), ebenso die sentimentalen Jenseitsschilderungen eines Seneca, der eben hierin von der geraden Linie der echten Stoa abweicht, bin ich mir wohl bewußt: meine Vergleichung erstreckt sich aber nur auf die letztere. Immerhin bleibt auch dieser pseudostoische Supranaturalismus von dem jüdisch-christlichen noch prinzipiell verschieden.

[2] Hier muß ich mich auch gegen O. Stählin wenden, dessen Rezension (Berl. Ph. W. 1912, Nr. 26) übrigens meinem Buch nach allen Richtungen gerecht zu werden bemüht war. Er meint, ich hätte bestimmter hervorheben sollen, daß die christliche

Gottes Gnade verdankt."[1] Ganz besonders aber berufe ich mich auf den Abschnitt meines Buches, wo ich die prinzipiellen Unterschiede beider Lebensauffassungen erörtere (S. 354ff.), und wo man alles das, was Bultmann als die „Zentraldifferenz" bezeichnet, den Intellektualismus, die Immanenz und Diesseitigkeit und anderes, was die Stoa vom Christentum unterscheidet, oft in ganz ähnlichen Worten ausgesprochen findet. Man vgl. z. B. Bultmanns Sätze: „Gottes Gaben sind etwas Natürliches, Selbstverständliches" oder „der Gottesbegriff Epiktets ist nichts weiter als eine Personifikation der höchsten Gedankeninhalte" mit den meinigen: „Die ethischen Eigenschaften Gottes erhalten dadurch etwas Naturhaftes, Unverdienstliches, Selbstverständliches" (S. 359) oder „Vertrauen auf Gott . . . kennt . . . auch Epiktet; aber man darf nie vergessen, daß dies nur Gedanken und Reflexionen sind, die etwas Blasses und Mattes haben gegenüber dem . . . Verhältnis des Christen zu seinem persönlichen Gott" (S. 360). Zum Überfluß weise ich noch darauf hin, daß unter den Wörtern, die ich als charakteristisch für das NT gegenüber Epiktet herausgestellt habe, auch diejenigen reichlich vertreten sind, welche den Begriff der (geschichtlichen) Offenbarung, des übernatürlichen, heiligen und gnädigen Gottes, der Schuld und Sühne, der Demut usw. zum Ausdruck bringen. Andererseits wollte

---

Predigt der stoischen besonders dadurch überlegen war, daß sie als Verkündigung von Tatsachen, einer geschichtlichen Offenbarung Gottes, einen viel wirksameren Inhalt hatte. Eben das meinte ich, wenn ich sagte, das Christentum habe als Religion über die Stoa gesiegt, nämlich als theistische Religion, zu deren Wesen es gehört, daß sie auf eine besondere, übernatürliche Offenbarung sich beruft und gründet. Damit ist aber über die objektive Wahrheit dieser Offenbarung noch nichts gesagt. Das Christentum siegte, weil diese Religion nicht bloß der ungebildeten Masse etwas unvergleichlich Höheres bot als die polytheistischen Volksreligionen, sondern auch die Gebildeten ihrem Reiz mit der Zeit immer weniger sich entziehen konnten. So unterlag allmählich die heidnische Vernunftreligion, weil die Menschheit durch das Entwicklungsstadium der positiven, theistischen Offenbarungsreligion hindurch mußte — hierin liegt auch heute noch im allgemeinen das Recht der Heidenmission. Die große Frage der Menschheit ist die, ob nicht auf Grund dieser Entwicklung einmal noch eine neue, höhere, die unvergänglichen Kräfte und Ideen des Evangeliums in sich aufnehmende Vernunftreligion sich ausbilden und ausbreiten wird, d. h. eine Religion, die auch den Forderungen der Vernunft vollauf gerecht wird. Wer diese Hoffnung hat — und die Zeichen der Zeit erlauben nicht, sie für phantastisch zu erklären — der kann recht wohl, vollends in dieser unserer Übergangszeit, stoische und christliche Ethik, natürlich soweit letztere nicht ausschließlich in supranaturalen Vorstellungen wurzelt, in sich verbinden, was mein Rezensent in der Theologie der Gegenwart (Jahrg. 5, Heft 4, S. 224) mit Unrecht als eine innere Unklarheit bezeichnet hat.

[1] Einzelne charakteristische Worte habe ich erst ad hoc durch den Druck hervorheben lassen.

ich, wenn ich unter die für Epiktet charakteristischen Wörter z. B. auch die πρόνοια aufnahm, keineswegs sagen, daß die Vorstellung von der göttlichen Vorsehung im NT fehle: im Gegenteil, bei Epiktet ist sie ein theoretisch fixierter Begriff, eine Reflexion, im NT ein unmittelbares religiöses Gefühl und Prinzip; und wiewohl Epiktet theoretisch die providentia specialissima vertritt (I 12), ist doch der christliche Vorsehungsglaube etwas ganz anderes, ja es ist hier erst damit wirklich Ernst gemacht.[1]

Es würde den Leser ermüden, wollte ich noch weitere Zeugnisse beibringen für meine Übereinstimmung mit Bultmann in dem Kernpunkt der Vergleichung: wenn er trotzdem seinen Aufsatz in bewußtem Gegensatz zu mir geschrieben hat, so kann ich mir dies nicht anders erklären, als daß er mein Buch nicht sorgfältig genug oder mit einem gewissen Vorurteil gegen den „Nurphilologen" gelesen hat, einem Vorurteil, das in diesem Fall also noch weniger berechtigt war als in dem Fall Entz-Nestle (vgl. Deutsche Literaturzeitung 1912, Nr. 35).

Freilich bleibt an Meinungsverschiedenheiten zwischen mir und Bultmann noch genug bestehen, und ich kann sie unter drei Gesichtspunkte befassen. Der erste, daß Bultmann von der absoluten Wahrheit und Geltung des Christentums ausgeht, während ich auch dieses unter dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkte betrachte, ist schon eingangs erwähnt worden: über diesen Punkt läßt sich natürlich nicht streiten. Er ist aber die, wenn nicht notwendige, so doch sehr begreifliche Ursache der beiden anderen Differenzpunkte, die ich nun noch namhaft machen muß. Einmal wird Bultmann dem Epiktet bei allem anerkennenswerten Bestreben, seine guten Seiten hervorzuheben, doch tatsächlich nicht vollkommen gerecht,[2] indem er ihm mehrmals etwas in zu kategorischer Weise abspricht oder die entgegenstehenden Äußerungen nicht genug wertet. Sodann ist sich Bultmann nicht immer bewußt, daß, was er an Epiktet oder an der Stoa tadelt und vermißt, ebensosehr, ja vielleicht noch mehr das neutestamentliche Christentum trifft.

Was das erstere betrifft, so kennt Epiktet freilich nicht den christlichen Begriff der Gnade und Offenbarung, nicht die christliche Demut und den christlichen Kindessinn. Aber in seiner Weise hat er dies

---

[1] Wenigstens wird ein moderner Mensch, der im wesentlichen den Epiktetischen Gottesbegriff hat, sich auch bewußt sein — was auf Epiktet nicht zutrifft —, daß er nur uneigentlich von einer Vorsehung reden kann.

[2] Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß hiermit das obige Zugeständnis, Bultmann sei gegen Epiktet nicht eigentlich ungerecht geworden, nicht zurückgenommen werden soll.

28. 10. 1912.

alles auch, wie ich im einzelnen in meinem Buche nachgewiesen habe, ob man dies nun als ein Äquivalent oder nur als ein Analogon der betr. christlichen Tugenden gelten lassen will. Die Offenbarung der göttlichen Wahrheit kann niemand dankbarer und begeisterter preisen als Epiktet, freilich eine Offenbarung, die nicht durch übernatürliche Inspiration oder Inkorporation, sondern durch natürliche göttliche Erleuchtung einzelner „begnadeter" Menschen erfolgt. Was die Demut anlangt, so rühmt Bultmann selbst die Bescheidenheit Epiktets, der seine Schwächen und die Notwendigkeit des göttlichen Beistands im sittlichen Kampf kenne und „schließlich" die Unmöglichkeit vollkommener Fehllosigkeit eingestehe. Diese Erkenntnis ist jedoch bei Epiktet keine „schließliche", sondern sie liegt von Anfang an seinen Ansprachen zugrunde; und wenn er allerdings für gewöhnlich mehr das andere Moment, nämlich die Freiheit der Entschließung zum Guten und die sittliche Selbstherrlichkeit — im guten Sinn des Wortes — hervorkehrt, so darf doch daran erinnert werden, daß auch Jesus und die Apostel neben der Schwierigkeit, ins Reich Gottes zu gelangen, auch die verhältnismäßige Einfachheit und Leichtigkeit der entscheidenden Wendung zum Guten, der gläubigen Ergreifung des Heils betonen, wie denn auch Bultmann den stoischen Gedanken, „daß das sittliche Wollen unter allen Umständen möglich, unabhängig von der Natur ist" als einen wahren und berechtigten anzuerkennen scheint. Unbillig ist es daher auch, wenn Bultmann die Äußerung Epiktets, daß Gott dem Menschen sein Eigenstes, Höchstes als etwas wirklich Freies gegeben habe, worüber er nicht einmal sich selbst eine Macht vorbehalten habe (Diss. I 6, 40), dem Wort des Paulus „Aus Gottes Gnaden bin ich, was ich bin" als vollendete Gottlosigkeit gegenüberstellt. Denn Epiktet will ja damit nur sagen, daß Gott seiner Natur nach dem Menschen, der seinen freien Willen gut gebraucht, keine Hemmung entgegenstellen könne, was doch gewiß religiöser gedacht ist, als wenn Gott das Herz der Menschen verstockt, eine alttestamentliche Vorstellung, welche bekanntlich auch im NT noch gelegentlich nachwirkt. Für Epiktet aber bedeutet jene geistige Freiheit keineswegs eine innere Emanzipation von Gott, sondern sie wird ihm gerade ein höchster Antrieb zum vollkommenen und vertrauensvollen Anschluß an ihn, wie denn jene Äußerung mitten in einem der schönsten religiösen Ergüsse des Philosophen sich findet. Gerade darin, daß Gott dem Menschen dieses sittliche Selbstbestimmungsvermögen gegeben hat, erkennt er den höchsten Beweis seiner wahrhaft väterlichen Gesinnung, beiläufig gesagt, ein Zeugnis dafür, daß ihm auch der Kindessinn — na-

türlich wiederum in ganz anderer Betonung als innerhalb des christlichen Theismus — in seiner Weise eigen ist.

Unbegreiflich ist es mir, wie Bultmann, und zwar einzig und allein auf Grund der Stelle I 1, 10ff. (wonach Gott selbst gewissermaßen in seinem Wirken gebunden ist) meine (und wohl der meisten Epiktetkenner) Ansicht verwirft, daß seine Frömmigkeit eine idealistische und optimistische Weltüberwindung bedeute.[1] Ich wiederhole es mit aller Bestimmtheit, daß es keine idealistischere und optimistischere Weltanschauung gibt als diejenige des Epiktet. Der beste Beweis dafür ist wohl der instinktive Widerwille eines Schopenhauer und Nietzsche gegen die Stoa, und zu der betr. Stelle verweise ich auf meine Ausführung auf S. 350 Anm. 1. Sie gibt höchstens das Recht, von pessimistischen Anwandlungen oder Konsequenzen, die gezogen werden könnten, zu reden, kann aber den optimistischen Grundcharakter seiner Lebensauffassung in keiner Weise alterieren. So macht also Bultmann einen nebensächlichen Zug zur Hauptsache, während er anderswo einen für Epiktet sehr wichtigen Gedanken, daß der Mensch durch das Übel erzogen und erprobt werden soll, zu sehr in den Hintergrund treten läßt.[2]

Wenn ich den Epiktet dem NT auch darin genähert hatte, daß ich auch bei ihm eine höchste Synthese des Egoismus und Altruismus und ebenso des εὐcεβές und cυμφέρον, also eine innerliche, organische Verbindung von Religion und Moral finde, so sieht Bultmann, in völliger Verkennung des stoischen Begriffs cυμφέρον, in jener Gleichsetzung eine Plattheit und Irreligiosität, und folgert lediglich aus seinen eigenen Urteilen, die ich in diesem Fall durchaus nicht anerkenne:[3] „also ist auch keine Verbindung von Religion und Moral vorhanden, wie Bonhöffer . . . behauptet".[4]

[1] Auf S. 182 spricht aber Bultmann selbst von dem, wenn auch beschränkten sittlichen „Idealismus" Epiktets.

[2] Übrigens enthält die von Bultmann hierzu gewählte Belegstelle, Diss. I 4, 27 (S. 185 Anm. 3), einen ganz anderen Gedanken.

[3] „Es ist . . . keine Religion, die wirklich den Menschen heraushöbe aus der Gesetzlichkeit, ihn Gott erleben ließe, ihn freimachte" (S. 182). — Ich frage: wo ist die Gesetzlichkeit besser überwunden, als wenn der Mensch sich selbst das höchste Gesetz ist, wenn er lebt κατὰ cυμφωνίαν τοῦ παρ' αὐτῷ δαίμονος πρὸc θεόν?

[4] Eine andere eigentümliche Schlußfolgerung Bultmanns kann ich nicht übergehen. Aus zwei Sätzen Mischs, die sich zu widersprechen scheinen, folgert er: „Es ist also in der Sache begründet, wenn wir mit einem Empfinden des Widersprechenden von Epiktet scheiden" (S. 191). In Wirklichkeit geht daraus bloß hervor, daß Misch, dessen Buch ich übrigens ebenfalls hochschätze, von Epiktet diesen Eindruck empfing, wofern er nicht etwa sich selbst widersprochen hat.

Es mag damit genug sein zum Erweis dessen, daß Bultmann doch in der Tat dem Epiktet nicht durchaus gerecht wird. Nun zum Schluß noch einige Belege für den zweiten Differenzpunkt, daß er nämlich manches dem Epiktet, bzw. der Stoa aufs Konto setzt, was ebensogut dem Christentum gilt. Hierher gehört vor allem, was Bultmann über die Wertung des Individuums, über den Begriff der Persönlichkeit sagt. Der Individualismus Epiktets, wofern von einem solchen geredet werden könne, besteht nach Bultmann nicht „in der Wertung des Individuums in seiner ganz persönlichen Eigenart, in seinem Irrationalen, seinem Geheimnis" (S. 186). Nun habe ich noch nirgends entdeckt oder gelesen, daß das NT etwa diese kurzgesagt moderne Auffassung und Schätzung der Persönlichkeit kenne und vertrete. Auch da gibt es vielmehr, wie im ganzen Altertum, im wesentlichen nur ein Gesetz für alle, ein Heil für alle, heiße es nun Glaube oder Weisheit, Erlösung oder Erkenntnis: und dieser Einheitlichkeit gegenüber verschwinden alle persönlichen Besonderheiten als belanglos. Man führe dagegen nicht etwa die schönen paulinischen Gedanken von der Differenzierung der Gaben ins Feld: denn sie bilden keineswegs die „ganz persönliche Eigenart, das Irrationale, das Geheimnis" der Persönlichkeit; zudem sind diese Gedanken auch stoisch und haben ihre genaueste Parallele in dem, was Epiktet über die δυνάμεις, die persönlichen Begabungen, sagt. Das moderne Ideal der Pflege des individuell Persönlichen, des persönlichen Sichauslebens fehlt, ich möchte sagen glücklicherweise, dem Christentum so gut wie der Stoa: soweit es Berechtigung hat, ist es vielleicht erstmals von Aristoteles, dann aber namentlich innerhalb der Stoa von Panaitios aufgestellt worden. Etwas ganz anderes und ja nicht mit der Wertung der ganz persönlichen Eigenart zu verwechseln ist die Wertung der einzelnen Menschenseele als solcher. Daß diese im Christentum, wo jede Seele zum ewigen Leben bestimmt ist — wir lassen das Dogma von der Prädestination zur Verdammnis billig beiseite! — die denkbar höchste ist, wird kein Einsichtiger bestreiten. Der Stoiker schätzt zwar den Wert des λογικὸν ἡγεμονικόν nicht niedriger ein; aber weil er — wenigstens nach der ursprünglichen Lehre — keine persönliche Unsterblichkeit kennt, so nimmt er sich die Nichtseligkeit der Seelenmassen nicht so zu Herzen, wie der Christ (theoretisch!) das Los der ewig Verdammten. Darum ist es aber doch richtig, daß die Idee von dem absoluten Wert jeder einzelnen Menschenseele,[1] natürlich im philosophischen, nicht im

[1] S. 384 meines Buches.

christlich supranaturalen Sinn, lange vor dem Christentum schon in der Stoa lebendig war.

Ähnlich steht es mit dem Vorwurf, es fehle dem Epiktet ein soziales Ideal (S. 187). Ein abstraktes soziales Ideal war der stoische Staat der Weisen so gut wie das Reich Gottes der Christen. Aber ein konkretes soziales Ideal, die Verwirklichung einer idealen Gesellschaftsordnung und Weltgestaltung, z. B. nur auch die Abschaffung der Sklaverei, lag dem ursprünglichen Christentum mit seiner Parusieerwartung mindestens ebenso fern als der Stoa. Und was soll man dazu sagen, wenn Bultmann zum Erweis seines Satzes Epiktets Rechtfertigung der Ehelosigkeit des Kynikers, des singulären Gotteszeugen und Reformators, anführt, dagegen die Antipathie des Heidenapostels gegen die Ehe überhaupt verschweigt! Gewiß hätte Epiktet den Verzicht auf die Ehe bei Jesus und seinen Aposteln ebenfalls verstanden, während er für die Menschen im allgemeinen die geschlechtliche Verbindung als das Naturgemäße ansieht. Und daß ihm die Pflichten gegen den Staat minderwertig wären gegenüber den Pflichten, die der Weise gegen sich selbst hat, ist nur in dem Sinne richtig, daß, wo der Staat eine Erniedrigung der sittlichen Persönlichkeit fordert, die Pflicht des Gehorsams aufhört. Ist aber nicht eben das auch christlich? (vgl. Act 5, 29) und woher hätten wir christliche Märtyrer, wenn die Christen nicht ebenso gedacht hätten? Im übrigen hatte selbstverständlich der Stoiker als antiker Mensch, als Hellene oder als Römer, eine wesentlich höhere Vorstellung von der Bedeutung der staatlichen Gemeinschaft als solcher und deshalb auch ein positiveres Verhältnis zum Staat als der Jude oder Christ, für den der Staat eo ipso der Feind der ἐκκλησία war.

So sind denn nun unsre hauptsächlichsten Differenzen zur Sprache gekommen. Ich spreche es zum Schluß noch einmal mit Befriedigung aus, daß ich in der Hauptsache, in der Erkenntnis des prinzipiellen Unterschieds der epiktetischen und der christlichen Religiosität, mit Bultmann übereinstimme, und ich bin ihm dankbar, daß er durch seine, wenn auch vielfach gegenstandslose Opposition mir Gelegenheit gegeben hat, meine Auffassung da und dort noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Sollte man finden, daß mein Verständnis des NT und seiner treibenden Kräfte nicht ausreiche für die Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, so darf ich doch vielleicht die genauere Kenntnis der Stoa für mich in Anspruch nehmen, so daß wir beide gleichermaßen in dieser Frage nicht σοφοί sondern erst προκόπτοντες wären.

---

21. 10. 1912.

Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis.

Von Priv.-Doz. Dr. theol. **G. A. van den Bergh van Eysinga** in Helmond.

Apocalypsis Johannis tot habet sacramenta quot verba.
Hieronymus.

Everything that helps to explain the symbolic speech in which the book is expressed ought to be welcomed.
W. M. Ramsay, Expositor 1911, p. 162.

Es ist jetzt wohl allgemein angenommen, daß die in den sieben apokalyptischen Sendschreiben erwähnten Nikolaiten, Bileamiten und Anhänger der Pseudoprophetin Isebel identisch sind und eine libertinisch-gnostische Sekte bedeuten.[1] Bei der Unbestimmtheit der betreffenden Angaben und bei unserer mangelhaften Kenntnis der gnostischen Systeme wird man am sichersten gehen, wenn man sich nicht für eine bestimmte Partei, etwa die von Simon, Kerinth oder Karpokrates entscheidet.

Nun darf man es von vornherein für unwahrscheinlich halten, daß im ganzen weiteren Buch diese Gnosis gar nicht berücksichtigt werden würde. Das Ganze der Apokalypse ist doch planvoll angelegt.[2] Auch wenn man eine Kompilations- oder Überarbeitungshypothese vertritt und die Sendschreiben dem Endredaktor zuschreibt, so muß man diesem Redaktor doch mindestens zubilligen, daß ihm die Herstellung eines gewissen Zusammenhanges zwischen dem von ihm bereits Vorgefundenen und seinen Zusätzen geglückt ist. Die Frage ist also nicht unberechtigt, ob die in den ersten Kapiteln bekämpfte Gnosis sonst irgendwo in der Apokalypse erwähnt oder wenigstens angedeutet sei. Dies scheint mir in der Tat der Fall zu sein, und zwar an einer Stelle, wo man es bis jetzt noch am wenigsten vermutet hat.

---

[1] Otto Pfleiderer, Urchristentum[2] II S. 289. Baljon, Commentaar op de Openbaring van Joh., Utr. 1908, S. 30; Holtzmann, Neutest. Theologie[2] I S. 559.

[2] Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Lpz. 1908, S. 83 f.

Das Rätsel der Zahl des Tieres 13, 18 ist noch immer nicht zu allgemeiner Befriedigung gelöst worden. Die gewöhnliche Deutung bezieht sie auf einen römischen Kaiser, vor allem auf Nero. Hiergegen hat Gunkel[1] scharf polemisiert, ohne meines Erachtens bis jetzt widerlegt worden zu sein. Gunkels Deutung der Zahl 666 = t'hom qadmoni schien aber andern wieder mangelhaft. Clemen[2] schlug vor: קסר רומים (oder קסר רום = 616, womit die andere Lesart[3] erklärt wäre), während Völter[4] bei seiner geistreichen Deutung תריון beharrt, das sowohl = Θήριον als auch = Trajan aufzufassen ist.

Waren aber einige ältere Gelehrten auf besserem Wege, als sie nicht an Gematria, d. h. an Deutung der Zahlen als Buchstaben dachten, sondern vielmehr die Zahl Zahl bleiben ließen, sie aber auf eine einfachere Form zurückzuführen versuchten? So hat z. B. Frans Potter[5]

---

[1] Schöpfung und Chaos, Gött. 1895, S. 352 ff. Daß der Name nur mit dem hebräischen Alphabet herauszurechnen ist, und zwar nur bei defektiver Schreibweise, sind auch nach Joh. Weiss, Die Offenbarung des Johannes, Gött. 1904, S. 34 Mängel. Man kann mit dem Zahlenwert der griechischen Buchstaben nicht auskommen. Und doch würde für die letzteren α und ω 1, 8. 11; 21, 6; 22, 13 sprechen; überdies die Tatsache, daß es meist griechische Schriften sind, in welchen die Gematria zur Anwendung gebracht wird. Die Kaisermünzen trugen Bilder mit griechischer Umschrift, vgl. H. J. Holtzmann, Briefe und Offenbarung des Johannes, 2. Aufl., Tüb. 1893, S. 296. Bis um das Jahr 100 ist nichts weiteres nachweisbar als der Glaube, Nero, der damals 63 Jahre alt sein mußte, werde an der Spitze der Parther zurückkehren; also nicht Rückkehr aus dem Totenreich (Holtzmann a. a. O. S. 298). Wenn aber wirklich an diesen Glauben gedacht wäre, so hätten die Parther in der Apokalyse doch wohl einen größeren Platz bekommen, als ihnen durch die blasse Schilderung 6, 2 gegeben ist. Auch könnte man, wenn man die auf Nero anspielenden Texte in den Sibyllinischen Orakeln berücksichtigt, erwarten, daß die Blutschuld des schrecklichen Mordes an seiner Mutter in der Apokalypse zur Sprache kommen würde, weil gerade dieser Zug in den Sib. Or. immer wiederkehrt (4, 121; 5, 30. 142. 363; 8, 71; auch Visio Jesaiae 4, 2). Neron Kaisar ist kein Name, sondern Name und Titel zusammen, und bei dieser Deutung ist Nero zugleich das Tier und eines von den sieben Häuptern, das zum Tode verwundet ist. Je später wir die Apokalypse ansetzen, um so unverständlicher ist die Transkription ins Hebräische. Während die neronische Verfolgung sich auf Rom beschränkt hat, gehört in der Apokalypse das Blutzeugentum schon zur selbstverständlichen Situation der Gemeinde in der Welt, 16, 6 vgl. 6, 12, in Ephesus und Smyrna gibt es Verfolgungen, 2, 3. 10; 3, 10.

[2] ZNW. 1901, S. 112 f.

[3] Nach Gunkel a. a. O. S. 378 ist sie eine Änderung der Zahl, weil man mit 666 nichts anzufangen wußte.

[4] Die Offenbarung Johannis, Straßb. 1904, S. 134 f.

[5] Interpretatio numeri 666, Amst. 1677. Eine verwandte Deutung bei C. A. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl., Basel 1857, S. 305 f., der von einer dreifachen Steigerung der Sechszahl spricht: 6 + 60 + 600.

wie in 144 (der Zahl der Tausenden Geretteten, 74; vgl. die Zahl der Apostel!) auch in 666 ein Quadrat sehen wollen, und zwar von 25. Leider konnte er aber die übrigbleibenden 41 nicht zureichend erklären, wie Vitringa ihm bereits vorgeworfen hat.

Hat 666, einfach als Zahl betrachtet, etwas Eigenartiges? Man wird sogleich auf die dreifache Verwendung der 6 hinweisen. Es liegt hier aber noch mehr Merkwürdiges, nicht sofort Einleuchtendes vor, so daß die Bemerkung des Apokalyptikers sehr angebracht ist (ὧδε ἡ σοφία ἐστίν): hier ist Weisheit vonnöten oder: zu gebrauchen, und: (ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμον τοῦ θηρίου) wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres. Der Verfasser warnt die Leser also von vornherein, die Sache zu leicht zu nehmen. Zu ihrer Beruhigung aber und um sie nicht von der Berechnung abzuschrecken, fügt er hinzu: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν = denn Menschenzahl ist's (nach Gunkels[1] richtiger Deutung).

Wie 21,17 μέτρον ἀνθρώπου das bei den Menschen geltende Maß ist, so ist ἀριθμὸς ἀνθρώπου eine Zahl, die einem Zahlensystem angehört, das von Menschen nachgerechnet werden kann. Auf Grund dieser Worte ist es also gar nicht notwendig, an einen Menschen zu denken, wenn es heißt: und seine Zahl ist 666.

Man soll beachten, daß 666 eine sog. Dreieckszahl ist. Die Pythagoreer addierten die sämtlichen aufeinanderfolgenden Zahlen von der 1 bis zu einem beliebig gewählten Endgliede und fanden $1+2+3+\cdots+n=\frac{n(n+1)}{2}$. Die in dieser Weise entstandene Zahl hieß bei ihnen ein ἀριθμὸς τρίγωνος.[2] Pythagoras selbst soll bereits die Tetraktys geschätzt haben, weil sie die große Tetraktys, die Zehn, die vollendete Zahl, enthält.[3] „Was die Zehn in Wirklichkeit ist, das ist die Vier, wie es scheint, in der Möglichkeit," sagt Philo im Buche

---

[1] a. a. O., S. 367, vgl. H. J. Holtzmann a. a. O. S. 344. Wenn P. Corssen, ZNW. 1902, S. 239 einwendet: „Es ist unverständlich, wie man hat behaupten können, wenn ein einzelner Mensch hätte bezeichnet werden sollen, so hätte τινός oder ἑνός hinzugesetzt werden müssen" — so hat er zwar recht, aber damit noch gar nicht bewiesen, daß die Zahl einen einzelnen Menschen bedeuten soll.

[2] Vgl. Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Lpz. 1880, I S. 135. Cantor fand diese bereits bei den Indern und Chinesen (S. 533, 588) bekannten Dreieckszahlen bei Plutarch, Platonicae Quaestiones V 2, 4; Lucian, Vit. auct. 4; Arist., Met. XIV 4 und beim Neuplatoniker Diophantes von Alexandria (± 300 n. Chr.), vgl. S. 142 f.

[3] Vgl. Philoponos bei A. Ed. Chaignet, Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne, Par. 1873, II 98, 112; I 242.

über die Weltschöpfung (I 10 Mangey). „Werden nämlich die Zahlen von 1 bis 4 der Reihe nach zusammengezählt, so ergeben sie die Zahl 10.“[1] Im Leben Mose (I 147 Mangey) erklärt Philo in derselben Weise, weshalb das Zelt insgesamt 55 sichtbare Säulen hatte; 55 ist nämlich die Summe der Zahlen von 1 bis 10, und 10 ist die Zahl der höchsten Vollkommenheit. 55 steht also eigentlich statt 10.[2]

Die Zahl 666 ist gleichfalls eine Dreieckszahl und zwar in doppeltem Sinne. Sie ist auf 36 zurückzuführen ($1+2+3\cdots+36=666$), und 36 ist wieder eine Dreieckszahl, die durch Addierung der Zahlen 1 bis 8 entsteht. In der Weise der pythagoreisierenden Lehrer Philos kann man also sagen $666=36=8$. Mit der Zahl des Tieres könnte die Achtzahl, die Ogdoas, gemeint sein.

Wie allgemein diese Zahlenspielerei gewesen sein muß, geht hervor aus einem Graffito aus Pompeji, 79 n. Chr., das bis jetzt immer unrichtig erklärt wurde. „Amerimnos“, heißt es, „gedachte seiner Herrin Harmonia im guten; die Zahl ihres schönen Namens ist 45“. Diese Zahl erscheint aber zu klein in bezug auf diesen Namen; nur aus diesem Grunde schlägt Deißmann[3] vor, statt με, ἀλε zu lesen = 1035. Die Summe der als Zahlen aufgefaßten Buchstaben des Namens Harmonia beträgt aber nur 272; falls man statt des ο ein ω schreibt, bekommt man 1002; nie aber kommt 1035 heraus. Am verhängnisvollsten für diese Korrektur ist indessen, daß sie nur in dem Wunsch des Auslegers und nicht in dem Graffito selbst begründet ist. Berücksichtigen wir, daß auch 45 eine Dreieckszahl ist, und zwar diejenige, welche mit 9 korrespondiert, so verstehen wir sogleich den ganzen Witz des Graffito: die geliebte Harmonia führt einen besonders schönen Namen; Harmonia erinnert einen ja an die Musen, deren Zahl 9 ist.

Findet sich diese Zahlenspielerei sonst noch im NT? Joh 21, 11 wird die Zahl der im Netze gefangenen Fische als 153 angegeben. Einer der jüngsten Exegeten, W. Heitmüller,[4] denkt mit Recht an eine symbolische Bedeutung dieser Zahl, fügt aber hinzu: „Leider haben wir nicht den Schlüssel zum Sinn.“ Nach Hieronymus[5] ist 153 die Zahl der von den Zoologen angenommenen Fischgattungen:[6] der Fisch-

---

[1] L. Cohn in seiner Separatausgabe des Liber de Opificio Mundi, Vrat. 1889, S. 72 bietet weitere Belegstellen für diese Ansicht.

[2] cf. Philo, de Plantatione I 348 M.: δέκας δὲ καὶ τετρὰς „πᾶς“ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι λέγεται, ἀλλὰ δέκας μὲν ἀποτελέσματι, τετρὰς δὲ δυνάμει.

[3] Christliche Welt 1903, N. 32, S. 747.

[4] D. NT, hrsg. v. J. Weiß. [5] Vall. V 595 zu Ez 47, 12.

[6] Nach dem Gedicht des griechischen Dichters Oppian über den Fischfang.

fang war also ein vollständiger, und alles, was zu fangen war, fing sich in diesem Netze. Richtig bemerkt aber Zahn,[1] daß in unserer Erzählung nicht von verschiedenen Fischarten, sondern nur von einer großen Zahl unterschiedsloser Fische die Rede ist. Die Sache wird wiederum erläutert durch die Überlegung, daß 153 eine Dreieckszahl ist, die sich auf 17 zurückführen läßt. Nach pythagoreischer Auffassung ist also 153 = 17, die Zahl der in Jerusalem während des Pfingstfestes Apg 2, 7ff. anwesenden Völker.[2]

Niemand wird also leugnen können, daß ein gewisser Grund dafür vorliegt, diese bei den Alexandrinern, in Pompeji und im Johannesevangelium bekannte Zahlenspielerei auf Apc 13, 18 anzuwenden und aus 666 die Ogdoas herauszulesen.[3] Die Ogdoas der gnostischen Systeme ist aber die nämliche Figur als die Sophia. Und nun ist es wohl sehr merkwürdig, daß der Apokalyptiker in verhüllter Weise bereits den Namen den Tieres nennt. Es erinnert mich an das alte Rätsel unserer Kinderstube: Wie heißt Kaiser Karls Hund? worauf die Antwort lautet: Wie. Wenn nämlich der Apokalyptiker schreibt: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν, so wird dieser Ausdruck zwar richtig von den Auslegern mit: „Hier ist Weisheit vonnöten" übersetzt, doch darf man nicht übersehen, daß die Worte auch ganz einfach: „Hier ist die Weisheit" bedeuten können, eine Doppeldeutigkeit des Ausdrucks,[4] die uns gerade bei einem geheimtuenden Schriftsteller nicht wundernehmen kann.

In dieser Weise tritt die rätselhafte Zahl in ihrer vereinfachten Form in die Reihe der anerkannt astrologischen Zahlen der Apokalypse (7 Planeten, 12 Tierkreiszeichen, 4 Konstellationen) als gleichartige, sei es auch mehr gnostisch gefärbte, Größe ein.[5]

---

[1] Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908, S. 683.

[2] Die Epexegese bei ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, was die in Jerusalem eingewanderten und ansässigen Römer bedeutet (Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, S. 65ff.) unterscheidet die in Rom geborenen Juden, also die zur jüdischen Kolonie in Rom gehörigen Juden von den zum Judentum übergetretenen Römern.

[3] Petrus Bungus, Numerorum Mysteria, Paris 1618, S. 496f., hat, wie ich nachträglich bemerkte, bei 666 bereits sowie 36 als 8 erwähnt, ohne aber daraus etwas zu folgern.

[4] 17, 9 hat er den Ausdruck nur in einem Sinne gebraucht, was möglich bleibt, ohne daß man dort eine andere Hand zu vermuten braucht (wie Joh. Weiß, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1904, S. 23 will). Es steht dort σοφίαν ohne Artikel.

[5] Die Deutungen der Zahl bei Iren. V 30, 1 (vgl. Hippol. de Antichr. 50): Λατεῖνος (der alte mythische König von Latium), Εὔανθος (= Dionysos? Roscher I 1, 1396) und Τεῖταν (vgl. Or. Sib. III 108ff.: Titans Kampf mit Kronos) sind sämtlich göttliche Namen aus der Mythologie!

Wenn vom Tiere 17, 11 ausgesagt wird, es sei selbst der ὄγδοος, so stimmt dies wörtlich zu meiner Vermutung; wenn weiter gesagt wird, es gehöre zu — besser vielleicht: es bestehe aus den Sieben[1] —, wer denkt dann nicht an die Ogdoas der Gnosis, die als Mutter zu den sieben Äonen gehört, bzw. (als Pleroma) aus den sieben Äonen besteht?

Ohne Zweifel hat Gunkel recht, wenn er in den Schilderungen der Apokalypse öfters Anspielungen auf den alten babylonischen Schöpfungsmythus wittert. Selbst muß er aber zugeben, es sei methodisch verkehrt durch Reduktion der einzelnen Aussagen auf einander eine Gesamtanschauung der ganzen Schrift gewinnen zu wollen: hier sind ja mancherlei Traditionen zusammengetragen.[2] Deshalb ist es auch sehr gut möglich, daß der Verfasser, indem er die Sophia als ein Ungeheuer beschreibt, aus der bereits der Danielschen Apokalypse zugrunde liegenden Tradition schöpft, zugleich aber dann und wann einzelne Züge hinzufügt, die seinem besonderen Zwecke, der Bekämpfung der Gnosis, entsprechen.

Eine zeitgeschichtliche Erklärung hält Gunkel[3] nur dann für gestattet, wenn sie sich als selbstverständlich ergibt; seines Erachtens erfüllt nur die Anbetung des ersten Tieres, worunter sich nichts anderes als der Kaiserkult verstehen läßt, diese Bedingung. Ich möchte aber sogar dies anzweifeln. An Rom[4] hat der Apokalyptiker ebensowenig

---

[1] Vgl. 21, 12: εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου.

[2] a. a. O. S. 297 Anm. 4. [3] a. a. O. S. 349 f.

[4] Das Weib 17, 3 ff. = Babylon sitzt an vielen Wassern (nach Jer 51, 13). Dies stimmt nicht zu Rom; auf den Tiber kann man die πολλὰ ὕδατα unmöglich beziehen, Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 403. Man beruft sich für die Gleichsetzung Babel = Rom auf Apc Bar 67, 7: „Aufstehen wird der König von Babel, der jetzt Zion zerstört hat und wird sich brüsten gegenüber dem Volk und wird Prahlereien vor dem Höchsten in seinem Herzen reden; auch er wird aber schließlich fallen." Hier weist nichts auf Rom hin. Sib. V 143: „Es wird fliehen aus Babylon der furchtbare und schamlose Herrscher" kann man Babylon = Rom auffassen, obwohl Fr. Blass in Apokr. und Pseudepigr. des ATs, Tübingen 1900, S. 208 Anm. „nach Babylon eine leichte Änderung" nennt, die wir für um so wahrscheinlicher zu halten haben, wenn man Sib. V 159 „das tiefe Meer und Babylon selbst und das Land Italiens" eine buchstäbliche Auffassung des Namens Babylon vertritt, was allerdings möglich ist. Was 1 Pt 5, 13 betrifft, weshalb würde der Verfasser des Briefes dort Rom nicht genannt haben, wenn er Rom gemeint hätte? — Apc 18, 4 paßt nur zu Babel; nach jüdischer Auffassung dauerte das Exil noch immer fort. Die Waren 18, 12 ff. gehören sämtlich zur Ladung eines orientalischen Kaufmanns in Babel, nicht in Rom. 18, 20. 24 kommt heraus, wie der Verfasser den Namen Babel typologisch verwendet: er macht Babel verantwortlich für das, was Aposteln und Propheten widerfahren ist, obwohl diese doch nie in Babel getötet sind. Die Aufschrift des Weibes 17, 5 ist von Bousset a. a. O.

wie an Nero gedacht; von dem ihm zugemuteten tödlichen Haß gegen das römische Reich ist nichts zu verspüren. Es leuchtet mir deshalb gar nicht ein, wenn Gunkel, wie alle anderen, behauptet: „Beim Tiere selber hat der Apokalyptiker natürlich Rom im Auge.“[1]

Die Anbetung des Tieres kann sich ebensogut auf die Verehrung der Sophia beziehen, die nach Boussets[2] glänzenden Ausführungen an der großen vorderasiatischen Himmels- und Muttergöttin ihr Prototyp hat. Wenn es vom Tiere heißt, daß es aus dem Meere aufsteigt, so ist dies ein aus dem Buche Daniel bekannter Zug, der also nicht zeitgeschichtlich gedeutet zu werden braucht. Auch die zehn Hörner weisen auf Dan 7, 7 hin; die sieben Häupter aber sind ein neuer Zusatz.[3] Wie es 5, 6 von Christus heißt, daß er als Lamm dasteht mit sieben Hörnern und sieben Augen, die die sieben Geister Gottes sind, so sind die sieben Häupter des Tieres leicht als sieben dem Tiere untergeordnete Geister zu fassen, d. h. als die sieben in der Ogdoas enthaltenen Äonen oder Planetengötter. Auf diesen Häuptern steht ein Lästername.[4] Man kann sich also vorstellen, daß dieser Name über die sieben Häupter des Tieres verteilt ist, und jedes Haupt einen Buchstaben enthält; der Name besteht dann wohl aus den sieben Vokalen αεηιουω, welche die στοιχεῖα, die Elementarmächte, die Engel der Weltelemente bezeichnen. Ein Lästername wird er genannt, weil das α und ω, die Summe der sämtlichen Vokale,[5] nach der Apokalypse nicht das Pleroma der Äonen, sondern Gott (1, 8; 21, 6) oder Christus (22, 13) ist; die diesbezüglichen Stellen treten also für uns in polemische Beleuchtung. Die Sophia entlehnt ihre Macht dem Drachen

S. 404 nicht richtig verstanden, wenn er sagt, μυστήριον enthalte die Aufforderung, den folgenden Namen nicht buchstäblich, sondern πνευματικῶς zu deuten. Das stimmt nicht zu 17, 7, wo der Engel das Mysterium des Weibes und des sie tragenden Tieres erzählen will. Es ist hier ein Mysterium vorhanden, nicht daß Babylon = Rom sei, sondern daß das Weib auf dem Tiere nicht bloß ein Weib auf einem Tiere, sondern das große Babylon, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde sei, die ihre Herrlichkeit und Machtstellung auf Grund der Planetengötter besitzt. Vgl. 1, 20, wo das ad oculos Gezeigte auch einen verborgenen Sinn enthält.

[1] a. a. O. S. 351.

[2] Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 26, 58 ff. Derselbe in Pauly-Wissowa, Art. Gnosis, Sp. 1514.

[3] Vgl. 12, 3, wo der Drache sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Häuptern sieben Kronen hat: die Häupter sind also wohl Fürsten.

[4] ὄνομα ist die bessere Lesart; nicht ὀνόματα, Bousset a. a. O. S. 360.

[5] Vgl. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, S. 471; Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 286 f. vgl. 279, Anm. 2; Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, S. 22 f.; Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 32 f.

oder dem Satan (13, 2). Die Umschreibung dieser Macht legt wiederum den Gedanken an gnostische Spekulationen nahe (δύναμιν — θρόνον — ἐξουσίαν).

Die Religion der von Celsus gekannten Gnostiker (bei Orig. VI 27) war in erster Linie und hauptsächlich Verehrung der großen Muttergöttin.[1] Oben ἐν ὀγδόῳ οὐρανῷ, im höchsten Himmel, weilt sie als die Barbelo der Nikolaiten (Epiph. Haer. 25, 3) und wird gegenüber der Hebdomas, den Archonten der sieben Himmel, als ὀγδοάς bezeichnet. Durch ihre Anrufung kommen die Gnostiker sicher an den Archonten vorüber (Orig. VI 31). Bei den Ophiten war nach Celsus auch von einem Sigel (σφραγίς) die Rede, das den Zutritt zur Gemeinschaft bezeugte (VI 27). Ja, auch „ein geschlachteter Himmel, damit er zum Leben komme und eine mit dem Schwert geschlachtete Erde und viele Geschlachtete, damit sie leben" werden erwähnt. Dies war für Origenes, wie er selbst zugeben muß, unverständlich, und er meinte daher, die Ophiten hätten sich dies aus den Fingern gesogen (VI 35). Kann von hieraus vielleicht das mit dem Schwert zum Tode geschlachtete Haupt des Tieres (13, 3. 12) Licht empfangen?[2] Mir scheint es wenigstens, wir seien hier in dem nämlichen Gedankenkreise. Fallen ja doch die Sieben eigentlich mit den sieben Himmeln zusammen wie Irenäus vom valentinischen System bestimmt aussagt: der Demiurg habe sieben Himmel geschaffen, und deshalb nennen sie ihn Hebdomas, die Mutter aber, die Achamoth, nennen sie Ogdoas. Die sieben Himmel aber sind geistige Gebilde, nämlich Engel (I 5, 2). Der geschlachtete Jesus ist wohl ein Pendant zu dem nur teilweise geschlachteten Tier (vgl. 5, 6. 9. 12; 1, 5. 18; 2, 8 mit 13, 3. 12).

Bei der μυστικὴ θεοκρασία der hellenistischen Zeit (der Ausdruck stammt von Damaskios bei Photius, Bibl. 343 a 22 Bekker) wurden die babylonische Ištar, die parsische Spenta Ârmaiti, die phönizische Rhea, die ägyptische Isis der Sophia gleichgesetzt.[3] Von der Sophia

[1] Vgl. Bousset, bei Pauly-Wissowa, Art. Gnosis, Sp. 1513f. über den hervorragenden Platz, den sie in den gnostischen Systemen in fast allen sakralen Handlungen einnimmt.

[2] Haben wir vielleicht an den Mond zu denken, dessen Scheingestalten zu dieser Bemerkung Anlaß geben konnten? Um so mehr wäre diese Vermutung berechtigt, wenn wir statt „eins der Häupter" mit Gunkel a. a. O. S. 355 Anm. 2 „das erste der Häupter" übersetzen und bedenken, daß in der Reihenfolge der Planeten (nach der Dauer ihres Laufes: die niederen Planeten kommen zuerst, dann die Sonne, schließlich die höheren Planeten) der Mond gerade die erste Stelle einnahm; vgl. Dieterich, Abraxas, S. 42; A. Jeremias, Babylonisches im NT, Leipzig 1905, S. 26 sieht in den Worten: „der tot war und wieder lebendig geworden ist", den Mond angedeutet.

[3] Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, Gießen 1909, S. 251.

der Valentinianer heißt es bei Iren. I 5,3: ταύτην δὲ τὴν μητέρα καὶ Ογδοάδα καλοῦσι καὶ Σοφίαν καὶ Γῆν καὶ Κύριον ἀρσενικῶς.[1] In einem Leydener Papyrus[2] ist vom κύριον ὄνομα die Rede, ὁ ἐστὶ Ὀγδοάς ὄνομα, Θεὸς ὁ τὰ πάντα ἐπιτάσσων καὶ διοικῶν, dem die Engel und Dämonen, ja alles unterworfen ist.[3] Noch die Valentinianer beehren die Achamoth mit dem Namen κύριος, während sie Jesus nicht κύριος, sondern σωτήρ nannten. Die Achamoth ist eben die im Zentrum des Kultus stehende Gottheit, der Kult-Heros, κύριος.[4]

Für das Zeichen des Tieres, das der rechten Hand oder der Stirn der Menschen aufgedrückt wird, kann man das Mithraszeichen vergleichen,[5] aber auch die Gewohnheit der Attisdiener, die sphragitides auf die einzelnen Glieder des Körpers einzubrennen. Auch im Kult der Dea Syria und bei den Thrakern ist dieser Gebrauch bezeugt,[6] wie bei den Karpokratianern (am rechten Ohrlappen) Iren. I 25,6; Epiph., Haer. 27,5; Cl. Alex., Ecl. prophet. 25. Der Name des Tieres und die Zahl des Namens sind 13,17 wohl dasselbe, wie Bousset[7] richtig gesehen hat. Niemand kann kaufen oder verkaufen, der nicht τὸ χάραγμα hat, nämlich τὸ ὄνομα τοῦ Θηρίου ἢ (d. h. τοῦτ' ἐστίν, Belegstellen in Sophokles Lexikon) τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος. Das Zeichen auf Stirn oder Hand ist also das Zeichen der Ogdoas, die Zahl 8, die hebräisch als ח erscheint und zugleich als Anfangsbuchstabe von תכמה Bedeutung hat. Etwas Gleichartiges ist uns vom Valentinianer Markos bekannt, der nach Irenäus (I 15, 2, cf. I 16, 1) die erste τετράς als Quelle der δεκάς betrachtete, deren Zahl 10 = ι den Namen Ἰησοῦς bezeichnet. Die Schule dieses Markos gelangte von der Urdyas zur Dodekas, indem sie 2 + 4 + 6 addierte; zur Dreißigzahl, indem sie 2 + 4 + 6 + 8 + 10 addierte. Die Dreißig kam aber auch heraus, wenn man die Zahlen der Ogdoas ohne die ἑπίσημος (ϛ′ = 6) addierte (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8 = 30). Man sieht aus diesen Beispielen zugleich, wie eng die Gnosis mit pythagoreischer Zahlenspielerei verbunden war.

Die sieben Engel, die 1,4 vor Gottes Thron stehen, sind ein Pendant zu den sieben Planetengöttern, die unter der Sophia stehen.

---

[1] Reitzenstein a. a. O. S. 44, 53, 82.

[2] WS 139, 45 Leem. [3] Vgl. 141, 5.

[4] Bousset a. a. O. Sp. 1536.

[5] Cumont, Les Mystères de Mithra[2], Brux. 1902, S. 131; Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, Berlin 1903, S. 87, Anm. 1.

[6] Hepding, Attis, S. 163, Anm. 2.

[7] Bousset, Hauptprobleme S. 287.

Wenn Christus nach 1, 16; 2, 1; 3, 1 sieben Sterne in seiner rechten Hand hält, so bedeutet dies, daß er die sieben Planetengötter besiegt hat und ihre Macht auf ihn übergegangen ist.[1] Die Hochzeit des Erlösers mit der Weisheit im Gnostizismus beleuchtet auch das Verhältnis Jesu zu der Kirche oder dem himmlischen Jerusalem (19, 7; 21, 4; 22, 17); beide Gedankenreihen finden ihren Ursprung wohl im Mythos des Gottes, der den alten Winterdrachen besiegt und seine Hochzeit mit der neu entstandenen befreiten Erde feiert.[2] Hier bestätigt sich wieder die treffende Bemerkung Harnacks,[3] daß von Anfang an, wo nur immer eine gefährliche Spekulation auftauchte, diese so bekämpft wurde, daß man einen Teil derselben übernahm.

Im 17. Kapitel verfließt das erste Tier aus dem 13. Kapitel mit dem Drachen. Das Tier, das war und nicht ist und wieder sein wird (17, 8), ist der von Christus bereits überwundene Sophia-Satan, der noch einmal wiederkommen wird. Die ‚sieben Häupter sind sieben Berge, wohl im mythischen Sinne, z. B. Himmelsberge. Nichts zwingt uns, an die sieben Hügel Roms zu denken. Vielmehr vergleiche man Stellen wie Hen 10, 13, wo Henoch vom Strafort der gefallenen Engel oder Sterne sagt: „Ich sah dort sieben Sterne wie große brennende Berge", vgl. 21, 2 ff.: „dort sah ich sieben Sterne des Himmels gefesselt — — wie große Berge und brennend im Feuer". Auch wird gesagt, daß die sieben Häupter sieben Könige sind, was zu den als Weltfürsten gedachten Äonen stimmt. Fünf sind gefallen, d. h. fünf Zeitalter sind vorübergegangen, das sechste ist jetzt; das siebente soll noch kommen und wird kurz dauern. Wir werden hierbei erinnert an den slavischen Henoch 33, 1, wo die Wochentage der Weltzeit entsprechen, der achte Tag aber der Ewigkeit entspricht. Nach Apc 17, 8 ist also jetzt die vorletzte Weltzeit: die letzte[4] wird kurz dauern, aber die

---

[1] Nach den von W. M. Ramsay (The Expositor, 1911—1912) bei den Engländern eingeführten merkwürdigen Ansichten des Dr. Johann Lepsius über die symbolische Sprache der Apokalypse, korrespondieren die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden mit den sieben Planetengöttern. Lepsius versucht nachzuweisen, daß jeder Brief Momente enthält, die dem betreffenden Planetengott entsprechen. Christus ist aber jetzt mit der Macht bekleidet, die sie vormals besaßen. Vgl. über die sieben Planeten in der Apokalypse auch A. Jeremias a. a. O. S. 24 ff.

[2] Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs, Göttingen 1903, S. 59. Anz a. a. O. S. 97.

[3] Mission und Ausbreitung des Christentums[2], Leipzig 1906, I S. 81.

[4] Also die Weltzeit des Saturn, des verderbenbringenden, feindseligen Gestirns, vgl. Dietrich, Abraxas, S. 78.

Sophia, die sowohl selbst die achte[1] ist, als auch aus den sieben besteht, geht zunichte, ist also die Ewigkeit, die α und ω, nicht.

Die rätselhaften Worte 13, 10: εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει können, buchstäblich genommen, nur bedeuten: „Wenn einer zur Gefangenschaft bestimmt ist, der geht in die Gefangenschaft“,[2] vgl. Jer 15, 2 nach der LXX. Es handelt sich hier um ein Mysterium, wie aus der vorangehenden Formel: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ hervorgeht. Es ist hier, wie ich meine, wieder vom Tier die Rede, das, obwohl mächtig und von allen angebetet, dennoch zur Gefangenschaft bestimmt ist, nämlich wenn Christus bei seiner Erhöhung es endgültig besiegt haben wird, vgl. Eph 4, 8 und Kol 2, 15.[3] Hiermit stimmt die oben bereits erwähnte Bemerkung, 17, 11: „das Tier, das war und nicht ist, . . . geht ins Verderben“, und 17, 8: „das Tier, das du sahst, war und ist nicht, und wird wiederkommen aus dem Abgrund und wird ins Verderben gehen.“ Hier wird auf die endgültige Unterwerfung der Sophia durch Christus angespielt. Die Sophia Gottes, die die Archonten dieses Äons nicht gekannt haben, steht gegenüber der Sophia dieses Äons und der Archonten dieses Äons, die nach 1 Kor 2, 8 dem Verderben geweiht ist.

Es ist immer ein gewagtes Unternehmen, eine irgendwo im NT bekämpfte Richtung zu bestimmen und zu lokalisieren. Wir könnten in diesem Fall etwa an die Naassener denken, von denen Hippolyt[4] auf Grund der Naassenerpredigt behauptet, sie hätten ihre Lehren aus dem Mysterienkult der Heiden entnommen und beteiligten sich an den Mysterien der Göttermutter, in denen sie ihre ganze Lehre bildlich schauten. Heißt Pergamum 2, 12 der Thron des Satans, so erinnern wir uns, daß dort die phrygische Göttermutter einen Sitz hatte: der nach Rom überbrachte schwarze Aerolith, der sie trug, kam von dannen.[5] Stammt, wie Bousset[6] meint, die Sekte der Naassener aus

---

[1] ὄγδοος ist nicht, wie Baljon a. a. O. S. 183 meint, constructio ad sensum, sondern ein in der Apokalypse gar nicht überraschender Fehler, wie γέμων, 17, 4, statt γέμον und andere Beispiele von Nachlässigkeit, vgl. Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 159 ff. [2] Vgl. Joh. Weiß a. a. O. S. 20.

[3] Der textkritische Apparat zeigt, wie bald man in die Worte eine Art von himmlischer Wiedervergeltung hineingedeutet hat. Dieser Auffassung verdankt vielleicht die zweite Hälfte des Verses ihren Ursprung: man hat hier an Verfolgungen der Gläubigen gedacht und sie vor Widerstand gewarnt, in der Weise von Mt 26, 25, weil die göttliche Gerechtigkeit nicht nachlassen wird.

[4] Ref. omn. haer. V 7, p. 156—159, ed Duncker und Schneidewin.

[5] Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1907, S. 58.

[6] Hauptprobleme, S. 25f.

dem babylonischen Tieflande, so wäre zugleich die Erregtheit gegen Babylon in der Apokalypse erklärt, obwohl auch ohnedem Babel als die traditionelle Gottesfeindin gilt. Im Diagramm der Ophiten befanden sich die sieben Kreise der Archonten innerhalb eines größeren Kreises mit der Aufschrift „Leviathan", das nach Origenes griechisch δράκων heißt (c. C. VI 25). Wir haben schon gesehen, wie auch in der Apokalypse Drache und großes Tier durcheinander gehen. In ihren Anfängen werden die ophitischen Gemeinden der Gnostiker von den magischen Genossenschaften nicht verschieden gewesen sein.[1]

Im Briefe an den Engel der Gemeinde in Thyatira ist von Jesabel die Rede, die sich selbst Prophetin nennt (2, 20), nach der Ansicht des Apokalyptikers also in der Tat eine Pseudoprophetin ist. Als solche hängt sie wohl irgendwie zusammen mit dem zweiten Tier, das neben dem Drachen und dem großen Tier 16, 13 und 19, 20 als Pseudoprophet erscheint. In ihr, die die Menschen von Israels Gott ablockt und die Gnosis der Tiefen Gottes zu besitzen behauptet, sind wohl die Wortführer einer antinomistischen Richtung gezeichnet. Ihr Bekämpfer sagt schmähend, es sei die Gnosis der Tiefen des Satans, und sie selbst, obwohl sie sich (die wahren) Juden nennen, seien vielmehr eine Satanssynagoge (2, 9). Vielleicht wird hier auch auf die von gewissen Gnostikern bekannte Lehre angespielt: man müsse alle Sünde begehen, um die Tiefe des Satans zu erkennen; denn wenn man ihn nicht kennt, so kann man ihn nicht besiegen.[2]

Schon Oekumenius (10. Jahrh.) macht darauf aufmerksam, daß die Beschreibung des Pseudopropheten an die Berichte über Simon Magus (Clem. Hom. II 34, Rec. III 47) erinnere. Spitta[3] hat für diese Ansicht mehrere Beweisgründe angeführt, die zwar nicht alle überzeugend sind, aber doch zu denken geben.[4] Daß das Bild des Tieres 13, 15 vom zweiten Tiere einen Geist bekommt, so daß es redet, hängt mit dem bekannten Glauben zusammen, man könne vermittelst Beschwörungen Dämonen und Götter insbesondere an Standbilder fesseln.[5] Dies gehörte zu den eigenartigen Kräften des Simon Magus (Rec. II 9,

[1] Dieterich, Abraxas, S. 149, 133 ff.

[2] So Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901, S. 11. Man beachte, daß Hippol. V 6, 94 von den Naassenern aussagt: φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν.

[3] Die Offenbarung Johannis untersucht, Halle 1889, S. 380 ff.

[4] E. Havet, Le Christianisme et ses origines IV, Paris 1882, 342 dachte an Apollonios von Tyana.

[5] Vgl. K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909, S. 102 ff.

28. 10. 1912.

III 47; Hom. II 26), dessen Genossin Helena offenbar gleich der Mondgöttin ist. Ihr lasziver Charakter deutet auf die Verbindung der Helena-Selene mit einer syrischen Aphrodite.[1] Sie heißt (nach Pseudo-Tertullian, adv. omn. haer. Ps. Clemens Hom. II 25, Rec. II 12) die Weisheit, (nach Epiphanius) προύνικος (d. h. etwa die Wollüstige, die Hetäre,[2] Beiname der gnostischen Sophia). In einem Bordell in Tyrus hat sie sich ehemals der Prostitution hingegeben. Hiermit läßt sich die nach der tyrischen Abgötterei treibenden Königin genannte Prophetin Jesabel zusammenbringen. Letztlich geht aber alles, was die Helena betrifft, wohl auf den babylonischen Mythus, von der Himmelsgöttin Ištar zurück, der Schöpferin der Menschheit und Lehrmeisterin der Unzucht.[3]

Aber, wie gesagt, die Art von Gnosis, die in der Apokalypse bekämpft wird, läßt sich nicht genau bestimmen. Spätere Untersuchung bringt uns vielleicht weiter. Jedenfalls scheint es mir gewiß, daß, was das Tier und seine Zahl anbelangt, die Erklärung der Apokalypse durch meine Ausführungen wesentlich gefördert ist.

[1] Bousset bei Pauly-Wissowa a. a. O. Sp. 1514.

[2] Bousset a. a. O. Sp. 1535.

[3] Vgl. Hans Waitz in Prot. Real-Encyclopädie[3], XVIII 359.

21. 10. 1912.

Die Lehre des römischen Presbyters Florinus.

Von Dr. **Anton Baumstark** in Achern.

In zwei der letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 59—83 bzw. 133—156) erfolgte zwischen Hugo Koch und Karl Kastner eine eingehende Diskussion der von letzterem vertretenen Hypothese einer Identität Tertullians mit dem römischen Presbyter Florinus, bezüglich dessen bis vor kurzem Eusebios, Kirchengeschichte V 15 und 20, sowie das syrisch erhaltene Fragment eines Briefes des hl. Irenäus an Papst Viktor die einzigen sicheren Erkenntnisquellen bildeten, die uns zu Gebote standen. Nun ist zu diesen aber neuerdings eine weitere hinzugetreten, die mir, wie ich Oriens Christianus, Neue Serie I S. 342 bemerkt habe, die Annehmbarkeit der Kastnerschen Hypothese endgültig auszuschließen scheint. Der arabische Historiker Agapios (Mahbub), Bischof von Hierapolis-Menbidj, dessen Kitab al-ʿUnvan betitelte zweiteilige Weltgeschichte gegenwärtig in der Patrologia Orientalis durch Alexander Vasilief mit französischer Übersetzung herausgegeben wird,[1] kommt im zweiten Teile seines Werkes bei Behandlung der Häretiker im Zeitalter des Markus Aurelius und Antoninus Pius mit überraschender Ausführlichkeit auf den sonst fast verschollenen Ketzer zu sprechen.[2] Es dürfte sich im Hinblick auf die berührte Diskussion empfehlen,

[1] Kitab al-ʿUnvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite en français par Alexandre Vasilief. Bisher erschienen: Première partie (I). Seconde partie (I). (II) = S. A. R. le prince Max de Saxe — R. Graffin — F. Nau, Patrologia Orientalis Tome V Fasc. 4. Tome VII Fasc. 4. Tome VIII Fasc. 3. Seit Niederschrift dieser Ausführungen ist nun auch schon eine vollständige Textausgabe des Werkes des Agapios erschienen, zu der die Übersetzung noch aussteht: Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis edidit P. L. Cheikho S. J. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Arabici. Textus. Series tertia. Tomus V.

[2] Seconde partie S. 60f. = Patrologia Orientalis Tome VII S. 516f. Davor über Montanus S. 60 (bzw. 516), danach über Apollinarios von Hierapolis S. 62 (bzw. 518). In der Ausgabe von Cheikho S. 264f. Auch diese beruht für den zweiten Teil des Agapios-Werkes auf derselben einzigen bisher bekannten Handschrift in Florenz.

wenn ich gerade an dieser Stelle, so bald als möglich, etwas nachdrücklicher auf sein Zeugnis hinweise.

Zwischen Ausführungen über Tatian und solchen über Bar Daisan bespricht Agapios der Reihe nach Montanus, Florinus und seinen vermeintlichen Vorfahr auf dem bischöflichen Stuhl von Hierapolis-Menbidj, den „weisen Mann" Apollinarios, der „die Anhänger dieser Sekten bekämpfte". Daß hier im letzten Grunde Eusebios, Kirchengeschichte V 14ff. nachwirkt, liegt auf der Hand. Aber einerseits hat der arabische Historiker augenscheinlich diese Quelle nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittelung eines stark kürzenden Exzerptes benützt, das bei Montanus die Erwähnung der Prophetinnen Priscilla und Maximilla, bei Florinus diejenige des von Eusebios mit ihm verbundenen Blastus wegfallen ließ. Andererseits ist er keineswegs nur von dem Vater der Kirchengeschichte abhängig. Schon bei Montanus weisen seine Angaben jenem gegenüber ein, wenn auch inhaltlich recht wenig besagendes, so doch unverkennbares Plus auf.[1] Vor allem aber sind dieselben bei Florinus weder aus Kirchengeschichte V 15 noch aus V 20 auch nur zum kleinsten Teile abzuleiten.

Ich biete von dem ganzen Passus zunächst eine erneute möglichst wortgetreue Übersetzung ins Deutsche, da ich mit der französischen Vasiliefs, auch abgesehen von ihrer größeren Freiheit, nicht einmal sachlich vollständig übereinzustimmen vermag:[2]

„Alsdann erschien in Rom ein anderer, Florinus geheißen, und war Priester. Man nahm an ihm Anstoß. Er wurde aus seinem Priesteramte ausgestoßen. Er trat (sc. aus der Kirche) aus und ergrimmte und legte sich Schüler zu.

„Er erwähnte, daß es der Götter drei eng verbundene gibt, der eine von ihnen oben angeordnet, der andere unter ihm in der Mitte und der andere unter diesem zu unterst, und daß ein jeder von ihnen beiden denjenigen, welcher über ihm ist, ehrt und ihn anerkennt und ihm den Vorrang vor sich zugesteht, und daß der Gott, welcher in der Mitte ist, den Gott, welcher über ihm ist, Vater nennt und der, welcher

[1] Es handelt sich um die Angabe über die Exkommunikation des Montanus usw. „Alors on l'excommunia et on le chassa; mais il fit des prosélytes et eut des partisans qui lui restèrent attachés jusqu'à sa mort" (nach der Übersetzung Vasiliefs).

[2] Ich gebe و stets durch „und", dagegen das zum Ausdruck sehr verschiedener gedanklicher Nuancen fähige ف mit Ausnahme eines einzigen Falles, in dem der adversative Charakter der Gedankenverbindung klar ist („Aber er wollte" usw.), durch Asyndeton wieder, weil mehrfach sich stark zweifeln läßt, in welchem Sinne die Verbindung der Gedanken zu fassen sein dürfte.

zu unterst ist, den, welcher[1] — — —, gleichfalls Vater nennt, und ein jeder von ihnen dem gegenüber, welcher über ihm ist, gleichsam Sohn wurde, und daß sie die Schöpfung insgesamt schufen.[2] Anfänglich schufen sie eine feine Substanz. Alsdann schufen sie nachher den Menschen und machten ihm den Ort,[3] welcher zwischen dem Himmel und der Erde ist, und schmückten ihn mit diesen Feuern und Lichtern und machten ihm ein Paradies und pflanzten darin köstliche Fruchtbäume verschiedener Art. Sie ließen ihn (sc. in diesem Paradies) beim Anfang seiner Erschaffung zeitweilig wohnen.[4] Als dies einer von den Engeln sah, beneidete er den Menschen. Er stieg ohne Erlaubnis der Götter herab. Er wohnte mit einer Anzahl seiner Genossen mit ihm zusammen und hob an, den Menschen zu befehden, und wollte ihn aus dem Paradies verdrängen. Er hörte nicht auf, ihn zu befehden und ihn zu bekämpfen, bis er ihn aus demselben hinausgestoßen und sich desselben bemächtigt hatte. Der Mensch pflanzte sich fort. Seiner Nachkommen wurden es viele. Er gelangte nicht zum Paradies (sc. zurück). Als dies die Götter sahen, sandten sie ihm jemanden, der ihn auffordern sollte zur Rückkehr in seine Ordnung und dazu, den Menschen und sein Geschlecht ins Paradies zurückzuführen. Aber er wollte es nicht tun.[5] Es ergrimmten die Götter über den Engel und

---

[1] Handschriftlich überliefert nur الذى. Vasilief ergänzt davor الاله, dahinter فوقه und übersetzt dementsprechend: „à celui qui est au-dessus de lui“ (nämlich: „donne le nom de Père“). Ich halte die Einfügung des in dieser Übersetzung auch gar nicht wiedergegebenen الاله für überflüssig und hinter الذى ebensogut den Ausfall eines: فى الوسا für denkbar, so daß zu übersetzen wäre: „Den, welcher < in der Mitte ist >“.

[2] Der arabische Text: خلقوا الخلق جميعًا was ebensowohl besagen kann, daß die drei „Götter“ die gesamte Schöpfung, als daß sie die Schöpfung gemeinsam ins Dasein riefen. Vasilief übersetzt bestimmt: „ils créèrent ensemble“ usw.

[3] Die handschriftliche Überlieferung bietet وجعلوه المحلّ, was Vasilief übersetzt: „et le placèrent dans l'endroit.“ Ich lese: وجعلوا له المحلّ, wie es nachher heißt: وجعلوا له فردوسًا.

[4] Der arabische Text: فأسكنوه ايّاما مع بدو خلقه (wörtlich: „sie machten ihn es bewohnen tagelang mit dem Anfang seiner Erschaffung“). Ich gestehe, daß ich selbst nicht gewiß bin, den wahren Sinn des seltsamen Ausdrucks getroffen zu haben. Jedenfalls führt aber nichts von ihm zu der Übersetzung Vasiliefs: „et l'établèrent dans le monde nouvellement créé“.

[5] Der arabische Text: وجّهوا اليه من يدعوه الى الرجوع الى مرتبته وان يرد الانسان وولده الى الفردوس فابا ان يفعل. Vasilief übersetzt: „ils lui envoyèrent quelqu'un pour l'engager à revenir à sa place et afin que l'homme

seine Genossen. Alsdann unterzog sich der zu unterst geordnete Gott dieser Aufgabe. Er nahm die äußere Form des Menschen an. Er erschien dem Satan, welcher sich empört hatte, und seinen Genossen und hörte nicht auf, sie zu bekämpfen, bis er sie aus dem Paradies verdrängt und den ersten Menschen an seinen Platz zurückgeführt hatte.

„Auch leugnete er die Auferstehung der Toten und sagte noch andere gottlose Dinge, die er aufstellte."

Hier erhalten wir also vor allem, was unsere bisherigen Quellen vermissen ließen: bestimmte Einzelangaben über die Lehre des Florinus. Bezeichnend für diese Lehre sind, um zunächst bei den hervorstechendsten Punkten stehen zu bleiben, die Annahme einer Mehrzahl göttlicher Wesen, die Auffassung des Erlösungswerkes als Zurückführung eines Gliedes der „Schöpfung" in eine ihm bestimmte höhere Region, eine unverkennbar doketische Vorstellung bezüglich der Menschengestalt des Erlösers, die Leugnung der leiblichen Auferstehung und ein gewisser sittlicher Libertinismus, den man doch wohl am ehesten in den „anderen gottlosen Dingen" wird suchen dürfen, mit deren genauerer Bezeichnung sichtlich der orthodoxe Bericht sich nicht entweihen will.[1] Was Florinus aus der katholischen Kirchengemeinschaft Roms hinausführte, waren also sehr klar und entschieden gnostische Ideen. Dann ist es aber um die Möglichkeit seiner Identifizierung mit Tertullian endgültig geschehen. Hier handelt es sich nicht mehr um einzelne verfängliche Wendungen in Sprache oder Anschauung, die auch dem Verfasser von Adversus Valentinianos, wie Kastner meint,[2] den Vorwurf des „Valentinianismus" hätten zuziehen können. Der in den Angaben des Agapios greifbar werdende Gnostiker Florinus ist ein geistiger Antipode des Karthagers auf der ganzen Linie. Dem Verfasser der Schriften De carne Christi und De resurrectione carnis tritt der Doket und Leugner der leiblichen Auferstehung, dem montanistischen Rigoristen mindestens höchstwahrscheinlich der Vertreter einer antinomistischen Umwertung der sittlichen Werte, dem sieghaften Bekämpfer aller auf eine Trennung

---

et sa postérité rentrassent dans le paradis; mais (l'ange) refusa de le faire." Wir stimmen wohl dahin überein, daß derjenige, zu welchem gesandt wird, der rebellische „Engel" ist. Dann aber ist es weit sachgemäßer zu vokalisieren: ويُبَرِّد الانسانَ وولدَهُ als: ويَبَرِّد الانسانُ وولدُهُ, womit jede grammatische Härte verschwindet.

[1] Über einen Nachhall, den der moralische Antinomismus des Florinus auch in der späteren antihäresianischen Literatur in lateinischer Sprache findet vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884 S. 448.

[2] S. 138 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

des AT und NT hinauslaufenden dualistischen Tendenzen der Bekenner einer Lehre gegenüber, die den Judengott, wie sich noch zeigen wird, zum Prinzip des Bösen gemacht haben muß. Der Gegensatz zwischen dem Montanisten Q. Septimius Florens Tertullianus und dem Gnostiker Florinus könnte kaum ein schrofferer sein.

Wie aber verhält sich das, was wir über die Lehre des letzteren nun erfahren, zu dem, was wir bisher über ihn wußten, bzw. — zu wissen vermeinten?

Eine Frage drängt sich hier an erster Stelle auf. Hat nicht Eusebios den römischen Presbyter Florinus wenigstens auch als Montanisten gekennzeichnet? — Es ist unbedingt zuzugeben, daß der Zusammenhang von Kirchengeschichte V 14ff. in diesem Sinne gedeutet werden könnte. Ja, es liegt auf der Hand, daß eine solche Deutung tatsächlich bei Agapios zugrunde liegt. Denn wenn bei ihm Apollinarios als literarischer Bekämpfer „dieser", d. h. der unmittelbar zuvor behandelten Häretiker bezeichnet wird, so muß zu den von ihm Bekämpften Florinus ebensogut als Montanus gerechnet werden. Die Irrlehre, von deren Bekämpfung durch den Hierapolitaner Eusebios Kirchengeschichte V 16 handelt, ist aber ausschließlich die λεγομένη κατὰ Φρύγας αἵρεσις. Es steht mithin schon bei Agapios diejenige Disponierung von Kirchengeschichte V 14ff. im Hintergrund, von der Kastner ausgeht: 1. Der Montanismus a) im Osten, b) in Rom. 2. Die Bekämpfung des Montanismus durch Apollinarios und andere. Aber diese Disponierung des Stückes ist zunächst jedenfalls nicht die einzig mögliche. Eusebios ist in den Einleitungsworten von V 14 weit davon entfernt, anzudeuten, daß er im Begriffe stehe, nur von einer geschlossenen Gruppe eng miteinander verwandter Häresien, von den verschiedenen Spielarten eigentlich nur einer einzigen Häresie, eben der montanistischen, zu berichten. Als das im folgenden zu behandelnde Thema bezeichnet er vielmehr ganz allgemein die αἱρέσεις ξένας, die der Teufel zu einer bestimmten Zeit αὖθις ἐπιφύεσθαι κατὰ τὰς ἐκκλησίας ἐνήργει. Es ist mithin von vornherein mindestens ebenso berechtigt als jene andere die Disponierung: 1. Neue (bzw. neuartige) Ketzereien a) im Osten: der Montanismus, b) in Rom: Florinus und Blastus. 2. Die — zufällig gegen den Montanismus gerichtete — Ketzerbestreitung des Apollinarios und anderer. Gehen wir aber von dieser zweiten Disponierung aus, so erscheint Florinus ganz entschieden als den Montanisten nicht beigezählt. Und daß eben sie von Eusebios intendiert ist, läßt sich sogar, auch abgesehen von dem Zeugnis des Agapios über die Lehre des Florinus, mit ziemlicher Deutlichkeit erkennen. Denn einmal war, wie

nach dem Hippolytischen Σύνταγμα Pseudo-Tertullianus Adversus omnes haereses 22 bezeugt, mindestens Blastus Quartadezimaner und nicht Montanist, wozu ihn — wieder unter dem Einfluß falscher Disponierung der Eusebiosstelle — erst Pacianus von Barcelona gemacht hat.[1] Sodann braucht man nur den sprachlichen Aufbau der beiden Kapitel Kirchengeschichte V 14f. etwas schärfer unter die Lupe zu nehmen, um zu erkennen, daß Eusebios einen Zusammenhang mit Montanus ausdrücklich auf die Häretiker Asiens und Phrygiens einschränkt.[2] Nicht als römische Montanisten gegenüber einem asiatischen Zweig der Sekte werden Florinus und Blastus eingeführt, sondern als selbständige Führer einer doppelten Neuketzerei in Rom stehen sie ebenbürtig in Parallele zu Montanus und seinen Prophetinnen selbst als den Häuptern solcher Neuketzerei im Osten.

Nicht als Montanisten, sondern nur als Gnostiker kannte, richtig verstanden, schon die bisher bekannte Überlieferung den Florinus.[3] Was sie aber über den näheren Charakter seines gnostischen Systems erkennen ließ, war herzlich wenig. Nach Eusebios, Kirchengeschichte V 20 hat der hl. Irenäus in einer früheren Phase der von dem römischen Presbyter im Gegensatz zum Glauben der Großkirche eingeschlagenen Lehrentwicklung an ihn ein Schreiben περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν gerichtet und, nachdem jene Entwicklung ihn bis zum vollständigen Bruch mit dem katholischen Christentum

---

[1] Ep. 1 ad Sympron. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 449. Vielmehr zu einem Valentinianer wird auch Blastus durch Theodoretos I 23 gemacht, wobei vielmehr die Überlegung zugrunde liegt, daß er wohl ein Gesinnungsgenosse des Florinus gewesen sei, der durch Eusebios, Kirchengeschichte V 20 als Valentinianer bezeugt werde.

[2] Es stehen sich zunächst die beiden Hauptsätze gegenüber: οἱ μὲν ἰοβόλων δίκην ἑρπετῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας καὶ Φρυγίας εἵρπον bzw. οἱ δὲ ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον. Von denselben wird der erste durch das Partizipium: τὸν μὲν δὴ παράκλητον Μοντανόν, τὰς δ' ἐξ αὐτοῦ γυναῖκας, Πρίσκιλλαν καὶ Μαξιμίλλαν, ὡσὰν τοῦ Μοντανοῦ προφήτιδας γεγονυίας αὐχοῦντες, der zweite durch den Relativsatz ergänzt: ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσὼν Βλάστος τε σὺν τούτῳ παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος. Partizipium und Relativsatz sind augenscheinlich streng gleichwertige Glieder. Nur die Asiaten rühmen den Montanos als Parakleten, so gewiß als Florinus und Blastus nur Urheber römischer αἱρέσεις sind.

[3] Auch schon Theodoretos hat die zweite Disponierung befolgt und das Partizipium αὐχοῦντες auch sachlich nur auf die asiatisch-phrygischen οἱ μὲν bezogen, folgerichtig Florinus und Blastus jedenfalls als keine Montanisten betrachtet, um sich die Frage, was sie denn wirklich gewesen seien, auf Grund von V 20 zu beantworten. Man möchte diese Interpretation des Eusebios durch einen nur rund um ein Jahrhundert jüngeren Griechen geradezu als eine authentische bezeichnen.

geführt hatte,[1] wegen seiner (δι' ὃν) ein περὶ ὀγδοάδος σπούδασμα verfaßt. Geradezu als Valentinianismus bezeichnen übereinstimmend Eusebios a. a. O. und die Überschrift des syrisch erhaltenen Brieffragments seine Lehre. Die Opposition des Florinus gegen die Kirchenlehre scheint also von dem Problem der Herkunft des Bösen ausgegangen zu sein, das er im Sinne eines gnostisch-markionitischen Dualismus durch Ableitung von einem eigenen göttlichen Prinzip löste. Das Endergebnis, zu dem er in weiterem Ausbau seiner verfänglichen Gedanken gelangte, muß Züge aufgewiesen haben, die einen Vergleich mit den Systemen valentinianischer Gnosis nahelegten und insbesondere einem literarischen Gegner Veranlassung geben konnten, nachdrücklich die Achtzahl der obersten valentinianischen Äonen in die Diskussion einzubeziehen. Mehr wird man bei Einhaltung der gebotenen Vorsicht kaum zu behaupten wagen dürfen.[2]

Soll an diesem recht bescheidenen Ergebnis der Bericht des Agapios gemessen werden, so haben wir uns zuvor wohl noch einmal im Zusammenhang zu vergegenwärtigen, was das den alten gnostischen Gedanken gegenüber naturgemäß manches verschleiernde und verbiegende arabische Exposé des 10. Jahrhunderts besagt.

In dem von Agapios skizzierten Weltbild des Florinus treten sich zunächst „Himmel" und „Erde" gegenüber. Zwischen beiden liegt ein „Ort", der mit „diesen" — d. h. doch gewiß nichts anderes als: mit den an unserem Himmelsgewölbe dem Menschenauge sichtbaren — „Feuern und Lichtern" geschmückt ist. Man wird in dem letzteren nur den gestirnten oder doch den planetarischen Himmel, in dem „Himmel" darüber aber das Pleroma der gnostischen Theologie erkennen können. Drei engverbundene „Götter" herrschen im Pleroma, von denen je der nächsthöhere als Vater des nächstunteren gilt, so daß nur der oberste schlechthin Vater, nur der unterste schlechthin Sohn, der mittlere aber je nach der ins Auge gefaßten Beziehung Vater oder Sohn ist. Diese „Götter"-Trias bildet aber jedenfalls nicht die einzige Bevölkerung des Pleromas. Neben ihr findet da noch eine Menge übermenschlicher Wesen geringerer Dignität Platz, da ein solches „ohne

---

[1] Eusebios sagt nach Erwähnung des Schreibens περὶ μοναρχίας usw.: δι' ὃν αὖθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνου πλάνῃ usw. Das ist also später und Florinus schon voller „Valentinianer".

[2] Ja nicht einmal, daß unter der ὀγδοάς des σύνταγμα-Titels wirklich diejenige der obersten valentinianischen Äonen zu verstehen sei, darf man eigentlich mit voller Bestimmtheit aussprechen. Denn auch eine andere Deutung ist möglich. Vgl. unten S. 317 Anmerk. 1.

Erlaubnis der Götter" an den „Ort" der Mitte „herabsteigen" kann. Als „Engel" bezeichnet Agapios diese Wesen, was aber selbstverständlich kaum eine Gewähr dafür bietet, daß sie auch von Florinus gerade ἄγγελοι genannt wurden. Ebensowenig besitzen wir eine Sicherheit darüber, in welchem Sinne wir den Begriff der von den „Göttern" vollzogenen „Schöpfung" zu fassen haben. Derjenige der Emanation wird durch den Wortgebrauch des späten, an die orthodoxe Terminologie allein gewöhnten Berichterstatters ebensowenig ausgeschlossen als bezeugt. Nur so viel ist klar, daß das außer den „Göttern" Gewordene zwei Schichten umfaßt, deren jüngerer „der Mensch" ebensogut wie der gesamte „Ort" der Mitte angehört, während die ältere sich von jener durch größere „Feinheit" unterscheidet, d. h. selbst göttlicher, unmaterieller ist.[1] Im „Ort" der Mitte, nicht auf der Erde liegt das „Paradies", das zu bewohnen „der Mensch", ursprünglich ein überirdisches Einzelwesen, bestimmt war. Von hier hat ihn der aus dem Pleroma „herabgestiegene" „Engel" verdrängt, um nun seinerseits, von einem Hofstaate von „Genossen" umgeben, aus der Höhe des gestirnten bzw. planetarischen Himmels die Herrschaft über die niedere materielle Welt auszuüben. Ausdrücklich beigelegt wird ihm diese Herrscherstellung in den Worten des Agapios allerdings nicht. Aber die Sache scheint so selbstverständlich zu sein, daß wir berechtigt sind, sie auch ohne eine förmliche Bezeugung zu unterstellen. Unser „Engel" würde damit einerseits nach der Analogie anderer gnostischer Systeme für Florinus gewiß mit dem Judengotte identisch gewesen sein. Andererseits ist er das Prinzip des Bösen. Als „Neid" wird ja das ihn leitende Motiv bezeichnet, und geradezu „Satan" kann Agapios ihn nennen.[2] „Der Mensch" ist offenbar mit seiner Verdrängung aus dem „Paradiese" auf die Erde herabgesunken, ein körperliches und damit sterbliches Wesen geworden. Nun erst beginnt er sich durch Fort-

[1] Was man sich unter dieser älteren Schicht der „Schöpfung" genauer zu denken habe, bleibt allerdings unklar. Ich möchte in ihr doch am ehesten den Inhalt des Pleroma außer den drei „Göttern", d. h. die von Agapios als „Engel" bezeichneten Wesen erblicken.

[2] Man möchte gerne wissen, ob diese Bezeichnung schon auf Florinus selbst zurückgeht. Dürfte man es annehmen, so könnte sehr wohl diese unumwundene Anwendung selbst des Teufelnamens auf den Gott des ATs wesentlich das nicht einmal von den ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοί Gewagte gewesen sein, dessen der hl. Irenäus nach Eusebios, Kirchengeschichte V 20 im Epilog des Schreibens περὶ μοναρχίας den Florinus beschuldigte. Denn daran, daß selbst Markion noch nominell den Teufel von dem alttestamentlichen Schöpfergotte unterschied, wird trotz der Ausführung von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 112 f. sich nicht rütteln lassen.

pflanzung zu vermehren, und nach dem Kontext scheint es, als ob diese seine Fortpflanzung als Gattungswesen irgendwie dem Zweck einer versuchten Wiedergewinnung des verlorenen „Paradieses" zu dienen bestimmt oder aber vielmehr ihm entgegengesetzt sei. Wenigstens wird in unmittelbarem, entweder adversativem oder konsekutivem Zusammenhang mit seiner Vermehrung die Unfähigkeit des Menschengeschlechts betont, aus eigener Kraft jene Wiedergewinnung zu bewerkstelligen. Eine von den „Göttern" des Pleromas an den weltbeherrschenden „Engel" ergangene Aufforderung, unter Wiedereinsetzung des Menschen in seine Rechte selbst in die eigene ursprüngliche Stellung zurückzukehren, bleibt wirkungslos. Da übernimmt der unterste jener „Götter" das Werk der Bekämpfung des Rebellen und der Erlösung des Menschen. In einen menschlichen Scheinleib gehüllt, vollbringt er dasselbe, verdrängt den Satan-„Engel" aus seiner angemaßten Stellung und führt den Ur-„Menschen" in das kosmische „Paradies" des „Ortes" der Mitte zurück, wohin — dürfen wir sicher hinzufügen — ihm nach dem Ausscheiden aus dem Leibesleben das der Erlösung teilhaftig werdende Element seiner Nachkommenschaft zu folgen bestimmt ist.

Habe ich den Sinn des Agapioszeugnisses richtig interpretiert, so ist ohne weiteres klar, daß hier in der Tat unter Aufhebung der göttlichen μοναρχία ein göttliches Wesen, und zwar ein solches, das die Bezeichnung als ὁ θεός schlechthin rechtfertigt, die es im Titel des Irenäusschreibens führt, der Gott des ATs, zum direkten Prinzip des Bösen gemacht ist. Auch in Zügen, die auf eine maßgebliche Beeinflussung dieser Lehre durch den Valentinianismus hinweisen, fehlt es nicht, sowenig dieselbe als Ganzes sich enger mit irgendeinem der bisher bekannten „valentinianischen" Systeme berührt.

Schon die Bedeutung des „Ortes" der Mitte als des Sitzes des Demiurgen und Judengottes kehrt in diesen Systemen wieder,[1] ist aber allerdings ein bereits vorvalentinianischer Gemeinplatz gnostischer Lehre.[2] Aber wenn neben den „Lichtern" besonders die „Feuer" dieses „Ortes" hervorgehoben werden, so erinnert das doch auffallend an den spezifisch feurigen Charakter, der dem „τόπος" schlechthin nach der „anatolischen Lehre" der Theodotos-Exzerpte eignet.[3] Und wenn der „Ort" der Mitte

[1] Vgl. Irenaeus, Adv. haeres. I 5, Philosophumena VI 33, Excerpta ex Theodoto § 36—38 bzw. Hilgenfeld S. 357, 467, 510, 516.

[2] Vgl. z. B. das basilidianische System Philosophumena VII 24.

[3] Exc. § 38 f. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 510. Allerdings könnten auch hier bereits Dinge wie der θεὸς πύρινος herangezogen werden, als welcher der Demiurg Esaldaios nach Philosophumena V 7 bei den Naassenern erscheint. Vgl. Hilgenfeld S. 257 Anm. 424, Bousset S. 20.

als Urheimat und Endziel des Menschen erscheint, so findet das wenigstens eine gewisse Parallele in der auch von den Ptolemaïten des hl. Irenäus[1] geteilten Anschauung desselben Systems, der zufolge hier mindestens die Psychiker ihr ewiges Ziel erreichen, während die Pneumatiker allerdings ins Pleroma selbst emporsteigen.[2] Vor allem ist aber die wesenhafte Identität der drei „Götter" mit den drei obersten Äonen des Valentinianismus unverkennbar. Der einem schon seinerseits als „Vater" des Alls verehrten Gotte noch vorgesetzte Vatergott ist zu deutlich der Προπάτωρ, als welchen valentinianische Theologie wohl schon seit dem Vorgange des Hauptes der Gesamtschule das Urwesen zu bezeichnen liebte.[3] Die Betonung des Doppelcharakters des zweiten „Gottes" als des Vater-Sohnes findet ihre genaue Entsprechung in der Tatsache, daß in dem ptolemaïschen System des hl. Irenäus der aus dem Urwesen emanierte Νοῦς gleichzeitig als Μονογενής und Πατήρ bezeichnet wird.[4] Der dritte, bei Florinus die Erlösung vollbringende „Gott" kann dementsprechend nur der Λόγος sonstiger valentinianischer Äonenlehre sein, und auch zu seiner Erlöserrolle darf wohl verglichen werden, daß wenigstens Herakleon geradezu den Χριστός und den Λόγος zu identifizieren scheint.[5]

Freilich fehlen in dem von Agapios gezeichneten Bilde der Lehre des Florinus auch wieder zahlreiche Züge, die von Hause aus für die valentinianische Spekulation geradezu charakteristisch sind: Die Zahl von 30 Äonen des Pleromas, ihre Anordnung in 4+5+6 geschlechtlichen συζυγίαι, die Stellung der Σοφία an der Grenze des Pleromas und der äußeren Welt und die Ableitung aller Erlösungsbedürftigkeit von ihr, der Begriff des Δημιουργός der Körperwelt. Das Fehlen dieser Züge läßt eine doppelte Erklärung zu. Entweder weist das Bild des

[1] Adv. haeres. I 7 § 1 (αἱ τῶν δικαίων ψυχαί im Gegensatz zu den πνευματικοὶ ἀποδυσάμενοι τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενόμενοι). Vgl. Hilgenfeld S. 367.

[2] Exc. § 36 f. Vgl. Hilgenfeld S. 516.

[3] Vgl. Irenäus, Adv. haeres. I 1 bzw. das vielleicht aus dem „Evangelium der Wahrheit" stammende Fragment bei Hunt, Oxyrhynchos Papyri VIII S. 16 ff. Als der ἀγέννητος Πατήρ tritt der Ἄρρητος oder Βυθός genannte erste dem spezifisch Πατήρ heißenden zweiten männlichen Äon auch Adv. haeres. I 11 § 1—3 gegenüber.

[4] A. a. O. Vgl. Hilgenfeld S. 351. Auch hier geht übrigens der Sprachgebrauch wesenhaft schon auf Valentinianus selbst zurück, der nach Irenäus, Adv. haeres. I 11 § 1—3 den zweiten männlichen Äon der Ὀγδοάς als Πατήρ bezeichnete, während er in dem Brieffragment bei Klemens, Stromat. II 20 § 114 vielleicht ihn als υἱός einführt. Vgl. Hilgenfeld S. 307 ff. bzw. 296.

[5] Man vgl. untereinander die an Joh 1, 3 anknüpfenden Äußerungen Herakleons bei Origenes in Joannem Tom. II 8 (Hilgenfeld S. 474 f.) und Tom. XIII 19 (Hilgenfeld S. 486 Z. 27 ff.), bzw. Hilgenfeld S. 499 f.

Agapios merkliche Lücken auf, oder Florinus hatte die valentinianische Theologie einer sehr erheblichen Vereinfachung unterzogen. Ich möchte im wesentlichen das letztere annehmen und glauben, daß bei jener Vereinfachung neben einer Annäherung an das großkirchliche Gemeinchristentum, aus der namentlich eine prinzipielle Ausschaltung weiblicher Gestalten des Pleromas sich erklären ließe, auch ein Zurückgreifen auf ältere gnostische Systeme seine Rolle gespielt habe. Eine höchst auffällige Übereinstimmung mit Satornilos, Basilides und den Karpokratianern[1] würde wenigstens in Verbindung mit dem Ausfall der Σοφία-Gestalt die Bezeichnung der weltbeherrschenden Gewalten als „Engel" darstellen, wofern wir sie bestimmt schon auf Florinus selbst zurückführen dürften. Eine Ausnahme würde ich allerdings bezüglich der Nichterwähnung des Δημιουργός machen, — der Sache mindestens, wenn auch nicht des Namens. Denn daß jene Gewalten, der aus dem Pleroma niedergestiegene neidische „Engel" und seine „Genossen", von Florinus nicht nur als die Beherrscher, sondern auch als die Schöpfer der unterhalb des Planetenhimmels liegenden irdischen Körperwelt gedacht wurden, muß doch wohl mit aller Entschiedenheit angenommen werden, gleichviel ob er den Namen des Δημιουργός auf die von Agapios „Satan" genannte führende Erscheinung im Kreise der fraglichen Gestalten anwandte oder nicht. Eine lediglich durch Ungenauigkeit des Referats verschuldete nur scheinbare Abweichung von sonstiger valentinianischer Lehre wäre an diesem Punkte also jedenfalls zu konstatieren.

Wie würde sich aber das περὶ ὀγδοάδος σύνταγμα des hl. Irenäus erklären, falls Florinus oberhalb des „Ortes" der Mitte außer den drei „Göttern" nur eine „Engel"welt, also überhaupt keine Achtzahl erster Äonen angenommen hätte? — Ich glaube, man wird nicht übersehen dürfen, daß jenes σύνταγμα nach Eusebius nicht sowohl gegen Florinus, als vielmehr nur „wegen" seiner abgefaßt war. Eine gegen den ehemaligen römischen Presbyter gerichtete Schrift „über die Acht" der Äonen würde allerdings wohl diese Acht selbst als ein Element seiner Lehre verbürgen. War die Schrift nur wegen seiner geschrieben, d. h. durch ihn veranlaßt, so könnte ich sie mir sehr wohl als eine Arbeit vorstellen, die nicht eine von Florinus selbst wirklich vertretene ὀγδοάς-Doktrin bekämpfte, sondern die Verwerflichkeit des von ihm aufgestellten Systems dadurch nachwies, daß sie seinen Zusammenhang mit der

[1] Vgl. Irenäus, Adv. haereses I 24 § 1f., 23 § 3ff. und 25, Hilgenfeld S. 190ff., 195f., 397, Bousset S. 19.

gerade von ihm ebensogut als von dem Verfasser des σύνταγμα verworfenen Äonenspekulation und Zahlenmystik dartat. Jener Zusammenhang aber konnte wahrlich, auch wenn Florinus nur die Trias Προπάτωρ, Μονογενής-Πατήρ und Λόγος lehrte, im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts ebensogut erkannt werden, als er unter dieser Voraussetzung uns noch heute in die Augen springt.

Ich verkenne nicht, mit dieser Erklärung des Titels einer Schrift von der uns außer jenem Titel selbst nichts als eine sich an den Kopisten wendende Schlußanmerkung erhalten ist, mich stark auf das bedenkliche Gebiet des rein Hypothetischen gewagt zu haben.[1] Es sei mir gestattet, auf diesem Gebiete noch zwei weitere Schritte zu tun.

Agapios bietet nicht nur die besprochenen völlig neuen Angaben über die Lehre des Florinus. Er geht vielmehr in zwei sehr bezeichnenden Einzelzügen auch in dem, was er über sein Lebensschicksal bemerkt, über das von Eusebios Gesagte hinaus, wenn er berichtet, daß der römische Presbyter zunächst einer gegen ihn gerichteten Feindseligkeit sich ausgesetzt sah, und dementsprechend den Abfall desselben von der Kirche auf eine verbitterte Stimmung zurückführt. Hiermit vergleiche man nun die vom hl. Hieronymus[2] über Tertullian gemachte Angabe: Hic usque ad mediam actatem presbyter fuit ecclesiæ, invidia postea et contumaciis clericorum Romanæ ecclesiæ ad Montani dogma delapsus. Die sachliche Übereinstimmung der beiden Aussagen ist in hohem Grade auffallend, und erst recht auffallend ist es eigentlich doch, daß der Karthager durch Feindseligkeiten des römischen Klerus aus der Kirche hinausgeekelt und dem Montanismus in die Arme geführt worden sein soll, ohne daß auch nur mit einem einzigen Worte

[1] Die angedeutete Lösung der Schwierigkeit ist keineswegs die einzige, die ich selbst für möglich halte. Es wäre auch denkbar, daß unter der ὀγδοάς des Irenäustitels gar nicht die Achtzahl der obersten valentinianischen Äonen zu verstehen sein sollte, sondern der aus den ältesten gnostischen Systemen stammende Begriff eines über der ἑβδομάς der planetarischen Himmelsräume liegenden Zwischengebietes zwischen dem Pleroma und der unteren Welt, des eigentlichen Ortes der Mitte. In ihm war z. B. nach dem Valentinianismus des ptolemäischen Systems die Stätte der gefallenen Σοφία-Achamot. Vgl. Irenäus Adv. haeres. I 4—8, Hilgenfeld S. 357. Florinus könnte genauer hierher sein „Paradies“ verlegt und die Irenäusschrift περὶ ὀγδοάδος demgemäß sich mit seiner Lehre vom „Menschen“ befaßt haben.

[2] De viris illustribus c. 35. Sollte es sich hier wirklich um die Verwechselung des Römers Florinus und des Karthagers Florens (Tertullianus) handeln, so dürfte wohl auch die vorangehende Bezeichnung Tertullians als presbyter auf diese Verwechselung zurückgeführt werden, womit die letzte äußere Bezeugung für das Priestertum Tertullians wegfiele. Dies nebenbei!

vorher von einem Aufenthalt desselben in Rom die Rede gewesen wäre. Die Erklärung Kochs, der hier einen persönlichen Ausfall „des gegen den römischen Klerus verbitterten Einsiedlers von Bethlehem“ herausfühlen möchte,[1] scheint mir sehr wenig glaubhaft. Sollte etwa eine auch bei Agapios nachwirkende Nachricht über Florinus und seinen Abfall zum „Valentinianismus“ mißverständlich auf Tertullian und dessen Abfall zum Montanismus bezogen sein? Sollte „der bloß zufällige Gleichklang der Namen“ Florinus und Florens, unter dessen Eindruck zu stehen Kastner entschieden ablehnt,[2] schon rund anderthalb Jahrtausende vor ihm keinen Geringeren als den hl. Hieronymus zu einer Verwechselung der beiden in den geistigen Kämpfen des 2. Jahrhunderts so weit voneinander abstehenden Männer verleitet haben?

Und noch eine Frage wird naturgemäß rege. Welches ist die Quelle, auf die letzten Grundes der Bericht des Agapios über die Lehre des Florinus zurückgeht? — Irre ich nicht, so gehört derselbe einer ziemlich ausgedehnten einheitlichen Schicht von Erweiterungen an, durch die bei dem arabischen Historiker ein von der Kirchengeschichte des Eusebios abhängiger knapper Abriß der vornicänischen Ketzergeschichte bei bestimmten Häretikern belebt und bereichert wird. Es sind neben Florinus namentlich Markion, Tatian, Bar Daisan und Mani, bei denen wir auf diese Schicht stoßen: durchgehends also Erscheinungen, welche für das ostaramäische Syrien von spezieller Bedeutung sind. Das scheint darauf hinzuweisen, daß die fragliche Schicht bei Agapios aus einer sprachlich syrischen Quelle stammt.[3] Was aber konnte in einer solchen den Lehrirrungen des auf dem griechischen und lateinischen Sprachgebiete fast verschollenen römischen Presbyters eine hervorragende Beachtung sichern? — Wir besitzen syrisch ein Bruchstück des in seiner Sache vom hl. Irenäus an Papst Viktor gerichteten Briefes. Sollte dasselbe einer vollständigen syrischen Übersetzung dieses Briefes entstammen und hier ein Abriß der inkriminierten Lehre des Florinus geboten gewesen sein, den die syrische Quelle des Agapios sich zu Nutzen gemacht hatte?

Ich schließe auch da mit einem Fragezeichen, weil ich mir bewußt bin, eine beweisbar richtige Antwort nicht geben zu können. So vieles mithin bezüglich des Gnostikers Florinus und der ihm gewidmeten

[1] S. 67 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

[2] S. 133 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

[3] Nach einer ansprechenden Vermutung von Becker (Der Islam, III, S. 295 f.) wäre näherhin wohl Theophilos von Edessa als die fragliche syrische Quelle zu betrachten.

Ausführungen des Agapios noch immer zweifelhaft bleibt, dies steht fest, daß vermöge jener Ausführungen an ihm eine nicht uninteressante Erscheinung ihre Auferstehung feiert, der man in Zukunft ihren festen Platz in der Gesamtgeschichte der Gnosis nicht wird vorenthalten können.[1]

[1] Ich konnte bei diesen durchaus nur als ein erster vorläufiger Hinweis gedachten Bemerkungen nicht daran denken, von dem Agapioszeugnis aus in erschöpfender Weise über die Lehre des Florinus und ihre Stellung innerhalb der Entwicklungsgeschichte der gnostischen Systeme zu handeln. Einer genaueren Einzeluntersuchung müßte es vorbehalten werden zu zeigen, eine wie interessante Erscheinung an ihm nun wieder volles Leben gewinnt. Man vergleiche vorerst Boussets Kapitel über den Urmenschen (Hauptprobleme S. 160—223) mit dem betreffenden Lehrstück des Florinus. Die dort als auch für die christliche Gnosis grundlegend postulierte Urform des Ἄνθρωπος-Mythus schlägt hier mit überraschender Deutlichkeit durch. Es scheint lediglich ein in der großkirchlichen Vergangenheit des ehemaligen katholischen Presbyters wurzelnder starker Einfluß von Genesis 2 zu sein, was hier eine der im Ποιμάνδρης vorliegenden mindestens höchst nah verwandte Form des Mythus modifiziert hat. Der notwendige innere Zusammenhang, in dem mit jenen Erscheinungen diese Anthropologie steht, gibt meines Erachtens auch die entscheidendste Gewähr dafür, daß wirklich eine Unterdrückung der gesamten unterhalb des Λόγος liegenden Äonenreihen des ursprünglichen valentinianischen Systems und insbesondere der Gestalt der Σοφία für Florinus bezeichnend war. Seine maßgebliche Vereinfachung jenes Systems muß eben darin bestanden haben, daß er den dort als vierter männlicher Äon der Ὀγδοάς erscheinenden Ἄνθρωπος sofort mit dem vorweltlichen Urmenschen identifizierte, dessen im ersten Stücke des hermetischen Korpus gelehrtes Versinken in der Materie, in der Masche der christlich-gnostischen Lehrsysteme durch die entsprechende Abwärtswendung der Σοφία ersetzt worden war. Valentinianismus, ein an dem Problem des Bösen irre gewordenes und von hier aus in dualistische Gedankenbahnen gedrängtes großkirchliches Christentum und heidnisch-hermetische Lehre ergaben sich so wohl als die drei gleichmächtigen Komponenten der geistigen Individualität des — nun wahrlich nicht mehr bloß „angeblichen“ — Ketzers Florinus.

5. 11. 1912.

Zum Problem Paulus und Jesus.

Von Prof. D. **Heitmüller** in Marburg.

In der Erörterung des Problems „Paulus und Jesus“ ist eine gewisse Stille und Ruhe eingetreten. Von einer Erledigung der Frage kann man kaum reden. Immerhin scheint sich auch da, wo man das Problem ernsthaft empfindet, die Erkenntnis durchgesetzt zu haben, daß Paulus und Jesus als religiöse Größen zu einander gehören, daß Paulus durch das Mittelglied der Urgemeinde irgendwie von Jesus abhängig ist, daß der große Heidenapostel nicht eine neue Reihe anfängt, sondern Glied in einer Kette ist, die mit Jesus beginnt.

Indes gerade dann, wenn man das anerkennt, erhebt sich eine Frage, die dringend der Beantwortung bedarf: wie ist bei der Annahme der Beeinflussung Pauli durch Jesus, bei der Annahme der Zusammengehörigkeit der beiden Erscheinungen, zumal im Hinblick auf die örtliche und zeitliche Nähe, durch die sie miteinander verbunden sind, die unleugbare außerordentlich große Verschiedenheit nicht bloß der Theologie, sondern an manchen Punkten auch der Frömmigkeit Pauli von der Predigt und Frömmigkeit Jesu zu erklären?

Zur Lösung dieses noch immer der Aufhellung bedürftigen Problems kann vielerlei geltend gemacht werden. An dieser Stelle möchte ich auf zwei wie mir scheint wichtige, noch nicht oder noch nicht ausreichend beachtete Momente hinweisen und sie zur Debatte stellen.

I.

Zunächst ist eine ganz bestimmte Eigenart des religiösen Erlebens und soweit man davon reden kann des theologischen Denkens des Paulus in Rechnung zu setzen: nämlich seine bewußte und gewollte Selbständigkeit und Unabhängigkeit im religiösen Leben und im theologischen Denken.

Unbestreitbar ist die auffallende Seltenheit, mit der der Apostel auf den geschichtlichen Jesus Bezug nimmt. Ich habe den Eindruck, als ob man in theologischen Kreisen dieser Tatsache gegenüber viel zu sehr die Augen verschließe oder wenigstens ihre Tragweite allzu sehr und zu schnell abschwäche. Arthur Drews hat bekanntlich in

12. 11. 1912.

seiner Christusmythe mit allem Nachdruck wieder auf sie hingewiesen. Die Folgerung, die er daraus gezogen hat, ist allerdings schlechthin unhaltbar: der Paulinismus ist ohne die Existenz eines Menschen Jesus völlig unverständlich. Aber die Tatsache liegt unbestreitbar vor, und wir müssen sie unabgeschwächt und unverhüllt ins Auge fassen: Jesus, die geschichtliche Persönlichkeit Jesus tritt als den Paulinismus wesentlich bestimmender und gestaltender Faktor in den Briefen jedenfalls nicht unmittelbar in Erscheinung.

Der Stellen, an denen ein Wort Jesu ausdrücklich angezogen wird, sind verschwindend wenige. Und es sind immerhin nicht besonders wichtige Punkte, an denen sich Paulus auf Jesus-Worte beruft. Denn von den hier zu nennenden Stellen 1 Thess 4, 15; 1 Kor 7, 10; 9, 14; 11, 23—25 gehört die letztgenannte, wichtigste 1 Kor 11, 23—25 mit ihrem Abendmahlsbericht wohl nur mittelbar hierher. Die Worte „ich nämlich habe es vom Herrn her empfangen..." sind in ihrem Sinn freilich noch immer umstritten. Und wir werden ihre Bedeutung wohl nie mit voller Sicherheit feststellen können. Der sprachliche Ausdruck erlaubt keine schlechthin einwandfreie Deutung und kann sowohl von einer Überlieferung, die mit dem Herrn beginnt, als von einer unmittelbaren Offenbarung verstanden werden. Mir selbst ist bei Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände im Lauf der Jahre die Auffassung immer wahrscheinlicher geworden,[1] daß sich der Apostel hier für seine Anschauung von der rechten Feier des Herrnmahls auf eine Offenbarung[2] des Herrn selbst berufen will.[3] Selbst hier käme also für ihn

[1] Vgl. Genaueres in meinem Religionsgesch. Volksbuch „Taufe und Abendmahl im Urchristentum" 1911 S. 43.

[2] Es ist immerhin interessant, daß die Ausdrücke παραλαμβάνειν (λαμβάνειν) und παραδιδόναι, παράδοcιc in der hermetischen Literatur zur Bezeichnung des Empfangs und der Weitergabe unmittelbarer Offenbarung verwendet werden, vgl. z. B. XIV (XIII) 1. 22 I 26. 30. I 30: λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός [μου], τουτέcτι τοῦ Ποιμάνδρου, τὸν τῆc αὐθεντίας λόγον.

[3] Die Behauptung, es müsse in dem Fall die Präposition παρά stehen, ist unbeweisbar; man beachte nur, wie bei den Verben des Hörens, Lernens, Erfahrens bei Paulus und sonst im NT die Präpositionen ἀπό und παρά gebraucht werden. — Auch der naheliegende Einwand, in einer Offenbarung oder Vision könne doch kein Bericht über einen Vorgang mitgeteilt werden, ist nicht durchschlagend. Man vergleiche doch die Behauptung des Paulus, er habe sein Evangelium ohne menschliche Vermittlung durch eine Offenbarung Jesu Christi erhalten. Vor und nach Damaskus hat er von den Tatsachen gehört, die das Evangelium ausmachen. Trotzdem behauptet er, er habe sein Evangelium durch eine Offenbarung: eben das rechte Verständnis der Tatsachen als Evangelium ist ihm durch den Herrn selbst gegeben worden. So auch in dem besondern Fall des Herrnmahls.

als Autorität nicht der geschichtliche Jesus, sondern der erhöhte Herr in Betracht.

Die Versuche aber, abgesehen von diesen unmittelbaren Zitierungen in den paulinischen Ausführungen eine Bezugnahme auf, dem Apostel bekannte, Jesus-Worte aufzuzeigen, haben keine zwingende Beweiskraft. Sie führen, von wenigen Stellen abgesehen, über Möglichkeiten nicht hinaus.

Wir finden nicht selten die Bemerkung: Paulus habe natürlich viel mehr von Jesus gewußt, als seine Briefe unmittelbar verraten. Das ist möglich, ja wahrscheinlich: sein Zusammensein mit Petrus während des zweiwöchentlichen Aufenthalts in Jerusalem Gal 1, 18 kann ihm eine genauere Kenntnis von Jesu Geschichte eingetragen haben, ebenso seine Berührung mit den Zeugen der Wirksamkeit Jesu bei Gelegenheit des sog. Apostelkonvents. Aber wir bewegen uns da ganz auf dem Gebiet der Möglichkeit: unsere Quellen nötigen uns nicht zu der Annahme dieser Möglichkeit. Man weist ferner gern darauf hin: unsere paulinischen Briefe seien ja keine Missionsbriefe; sie seien an schon christliche Gemeinden gerichtet; bei der Mission, bei der Anfangspredigt habe Paulus natürlich viel mehr über Jesus mitgeteilt. Das ist wieder als möglich zu bezeichnen, aber es ist doch nichts als Vermutung. Und wie ich meinen möchte, eine Vermutung, zu der unsere Quellen kaum ein Recht geben. Ja, den Kreuzestod pflegte Paulus den zu Bekehrenden wie ein Plakat groß und aufdringlich vor Augen zu stellen Gal 3, 1 und natürlich seine Kehrseite, die Erhöhung. Aber daß er dabei aus Jesu Leben, über seine historische Persönlichkeit viele Mitteilungen gemacht, das reiche Material, das die synoptische Überlieferung uns bietet, in nennenswerter Weise verwertet hätte — das anzunehmen, widerrät die Haltung direkt, die wir ihn in seinen Briefen zu dem historischen Jesus einnehmen sehen.

Noch auffallender als die Seltenheit, mit der Worte Jesu angeführt werden, ist der Umstand, daß der Apostel in seinen Ermahnungen, in seinen religiösen Ausführungen und seinen theologischen Deduktionen nicht oder nur höchst selten an den historischen Jesus anknüpft oder auf ihn hinweist. Phil 2, 5 und 2 Kor 8, 9 sind im Grunde die einzigen Stellen. Und beachtenswerterweise beruft er sich da nur auf die Gesinnung, von der die Menschwerdung und der Tod Jesu beherrscht waren, also die beiden Tatsachen, die neben der Auferstehung (und Davidsohnschaft) das Schema der Messiaspersönlichkeit für Paulus ausmachen. Sonst aber fehlt jede lebensvolle Beziehung auf und Anknüpfung an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu. Und wenn man

eine solche Ausnützung der geschichtlichen Person Jesu bzw. der Überlieferung über sie, wie wir sie lieben und für notwendig halten, in diesem Umfang in der alten Christenheit wohl auch sonst nicht kennt: dieser schlechthinige Verzicht darauf bei Paulus berührt doch auffallend, zumal dann, wenn wir neben ihm die gleichzeitige Gemeinde besonders auf jüdischem Boden beobachten, aus der die Fülle von Worten und Erzählungen über Jesus stammt, die in unserer evangelischen Literatur aufbewahrt sind und die zweifellos nicht einem geschichtlichen Interesse dieser Gemeinde ihre Kolportierung und Erhaltung verdanken, sondern dem Umstande, daß sie als Illustrations- und Demonstrationsmaterial religiöser, moralischer, theologischer Art verwendet wurden. —

Von diesem, in den paulinischen Briefen vorliegenden Tatbestande dürfen wir durch Vermutungen, die nur unbeweisbare Möglichkeiten darstellen, um so weniger abmarkten wollen, als er ganz in Übereinstimmung steht mit der grundsätzlichen Haltung, die Paulus einnimmt oder doch einnehmen will. Diese ist deutlich und unmißverständlich namentlich 2 Kor 5,8 präzisiert worden: „wenn wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt haben (hätten),[1] so kennen wir (ihn) von jetzt an nicht mehr". Ganz entschieden sagt hier Paulus, daß der irdische Jesus, die menschliche Persönlichkeit Jesus, für sein religiöses Leben, für ihn als einen der ἐν Χριστῷ ist und damit einer höheren Wirklichkeit, als die Erde ist, angehört, keinerlei Bedeutung hat. Alles das, worauf die Gegner so viel Gewicht legen und was sie als Vorzug der älteren Apostel rühmen, die Kenntnis Jesu, ist für ihn, Paulus, unerheblich; und damit auch die Überlieferung über Jesus. Er kennt den erhöhten Herrn, den Χριστὸς κατὰ πνεῦμα; der lebt in ihm und er in ihm; von dem ist er erfüllt. Wie könnte der irdische Jesus, der Χριστὸς κατὰ σάρκα, für ihn wichtig sein? Paulus mag viel mehr von Jesus gewußt haben an Worten und Erlebnissen, als er in den Briefen verrät, er wird es vermutlich, aber bestimmende Bedeutung für sein Heilsleben hatte das alles nicht, sollte es nach seiner Meinung wenigstens nicht haben. So will der Apostel stehen; und wir müssen es ihm doch glauben, wenn er es versichert. In Wahrheit mag er ja viel mehr von dem, was man in der Gemeinde über Jesus wußte und erzählte, abhängig gewesen sein, als er annahm: aber nach seiner Meinung und Absicht hatte er diese Stellung der Ablehnung oder Geringschätzung dessen inne, was mit dem irdischen Jesus zusammenhing. Und wir

[1] Ich teile an diesem Punkt ganz das Verständnis dieser Stelle, das Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 195ff. endgültig gesichert hat.

werden dementsprechend vermuten müssen, daß er sich tatsächlich nicht viel um die über Jesus umgehenden Berichte und seine Worte kümmerte und auch in der Missionspredigt nicht viel davon erzählte, sondern sich an das hielt, was nach seiner Auffassung allein wichtig war, nämlich Menschwerdung, Gehorsam, Kreuzestod und Auferstehung — was in den Briefen hervortritt.

Damit steht ja auch in völligem Einklang des Apostels Verhalten zur jerusalemischen Urgemeinde und dem ältesten Jüngerkreise, den Trägern der evangelischen Überlieferung; vgl. Gal 1,15 ff. Nach seiner Bekehrung hat er sich nicht mit Fleisch und Blut beraten und ist nicht zu den älteren Aposteln nach Jerusalem hinaufgegangen: erst drei Jahre später ist er nach Jerusalem gereist, um Petrus „kennen zu lernen" (er sagt nicht: um von ihm über Jesus Auskunft zu holen!). Und dann hat es wieder 14 (11) Jahre gedauert, bis er, durch andere Dinge gezwungen, mit der Urgemeinde in persönliche Fühlung kam. Er hat sein Evangelium nach seiner Meinung völlig unabhängig von Menschen, d. h. aber auch unabhängig von der Tradition über Jesus, erhalten und weiterhin gehalten. Auch für sein theologisches Denken, für seine „Erkenntnis" nimmt Paulus völlige Selbstherrlichkeit in Anspruch. Denn er weiß sich als πνευματικός 1 Kor 2,10 ff.; er ist überzeugt, den Geist zu besitzen, der alles, auch die Tiefen Gottes erforscht. Er weiß sich also im Besitz unmittelbarer Offenbarung: er ist Gnostiker. Wie könnte er von der „Geschichte" abhängig sein? —

Diese ganze Haltung des Apostels, seine schlechthinige Selbstherrlichkeit im religiösen Leben und im Erkennen, seine Geringschätzung der Tradition über den „historischen" Jesus, findet ihre Erklärung in erster Linie in der Art seines religiösen Erlebens: die Grundlage desselben ist das Erlebnis bei oder in Damaskus; er hat den Herrn selbst geschaut, ihn erlebt, und ist überzeugt, seitdem in unmittelbarer Berührung mit ihm zu leben, in ihm zu sein, von ihm erfüllt zu sein. Er bedarf keiner „geschichtlichen" Vermittlung. Er ist — cum grano salis — Gnostiker,[1] Mystiker; seine Religiosität ist in hohem Maße eine geschichtslose — nach seiner eigenen Meinung, wenn auch nicht in Wirklichkeit. Nicht auf die Offenbarung in dem geschichtlichen Jesus kommt es an, sondern auf das Leben mit dem Erhöhten.

Diese Haltung des Paulus gegenüber dem geschichtlichen Jesus, d. h. auch natürlich der Überlieferung, war aber auch in der geschicht-

[1] In anderem Zusammenhange hat Reitzenstein a. a. O. darauf nachdrücklich aufmerksam gemacht.

lichen Situation begründet, in der er sich befand — jedenfalls wurde sie dadurch verschärft —, nämlich in seinem Kampf um und für das Recht und die Selbständigkeit seiner gesetzesfreien Mission. In diesem Kampf spielte die Kenntnis des geschichtlichen Jesus, durch welche die älteren Apostel ausgezeichnet seien, eine Hauptrolle. Dadurch wurde er in die Opposition gegen die Hochschätzung der Tradition geradezu gedrängt. Es ist psychologisch begreiflich, daß er im Gegensatz dazu, in der Hitze des Kampfes, nun die vermeintliche Geringwertigkeit des Χριστὸς κατὰ σάρκα übertrieb und noch schärfer betonte, als es seine tatsächliche Haltung vielleicht forderte. —

Jedenfalls haben wir nun in dieser bewußten Selbstherrlichkeit des religiösen Lebens und Denkens ein Moment vor uns, das die Verschiedenheit des Paulinismus von der Predigt Jesu verständlich macht. Schrieb der Apostel der irdischen Messiaspersönlichkeit keine wesentliche Bedeutung für das Heilsleben und für das religiöse Denken zu, schätzte er infolgedessen auch die evangelische Tradition gering ein und kümmerte sich wenig um sie, so war damit eine wichtige Quelle des Einflusses Jesu auf ihn wie seine Frömmigkeit und Theologie ganz oder teilweise verstopft: Predigt und Persönlichkeit Jesu waren in ihrem Einfluß auf ihn unterbunden; die Bewegungsfreiheit des Apostels war durch sie wenig gehemmt.

II.

Nicht zum wenigsten diese vom Apostel selbst stark betonte Selbständigkeit und Unabhängigkeit bewirkt, daß das paulinische Christentum uns als eine wie aus dem Boden gestampfte und fast isolierte Größe anmutet. Daneben freilich auch die Haltung der geschichtlichen Überlieferung, zu deren Lieblingen der Apostel Paulus gehört: sie hat ihn in ein so helles, strahlendes Licht gerückt, daß das geblendete Auge zunächst nicht die Bedeutung und das Verdienst anderer erkennt, die neben ihm gearbeitet haben und auf deren Schultern er zum Teil gestanden hat.

Des Apostels heilige Überzeugung und großer Stolz war es, daß er sein Evangelium nicht „von Menschen und nicht durch einen Menschen“ erhalten habe, sondern „durch Jesus Christus und Gott“ Gal 1,1. Davon bleibt unberührt, daß das paulinische Christentum in Wahrheit nicht unvermittelt neben Jesu Predigt steht und nicht völlig unabhängig ist von menschlicher oder geschichtlicher Vermittlung, was ja selbstverständlich ist. Paulus weiß sich autonom und ist doch daneben abhängig von einer andern Form des Christentums — und

gerade diese Tatsache ist ein zweites wichtiges Moment für das Verständnis des Abstandes Pauli von Jesus.

Der Apostel hat natürlich das Evangelium vor seiner Bekehrung, wenn auch vielleicht nur in seinen Umrissen, kennen gelernt; denn er hat die „Gemeinde Gottes" verfolgt; er hat Eindrücke vom Jesusglauben und von dessen Anhängern erhalten. Diese Eindrücke sind, wie wir als selbstverständlich annehmen müssen, von entscheidender Bedeutung für die Entstehung und die Art des paulinischen Christentums gewesen. Und ferner hat Paulus, auch wenn er sich nicht mit Fleisch und Blut beraten hat — diese Bemerkung richtet sich nach dem Tenor des ganzen Zusammenhangs, doch in erster Linie, wenn nicht allein, gegen die behauptete Abhängigkeit von den Männern, deren Autorität man gegen ihn ausspielte, von denen er abhängig sein sollte, den älteren Aposteln —, auch nach seiner Bekehrung sich doch mit einer christlichen Gemeinde, wohl der von Damaskus, berührt; daß er die bekannten drei Jahre ganz in Arabien zugebracht habe, wird ja Gal 1,17.18 gar nicht gesagt. War seine Bekehrung eine nach seinem Bewußtsein unvorbereitetes originales Erlebnis, die genauere Ausgestaltung seines Glaubens und Erlebens konnte gar nicht unberührt und unabhängig bleiben von dem Christentum, das ihn umgab, unter dem er lebte. Wie war das Christentum beschaffen, von dem er die ersten und entscheidenden Eindrücke erhalten hat, und das Christentum, von dem er dann später zeitweilig umgeben war? —

Es war in der Debatte über Paulus und Jesus von großer Wichtigkeit, als nachdrücklich geltend gemacht wurde, daß man Paulus nicht unmittelbar neben Jesus, sondern neben die Urgemeinde stellen müsse.[1] Ich meine aber, daß diese Erkenntnis noch ausgebaut bzw. modifiziert werden muß. Das Christentum, an das Paulus anknüpft, von dem aus er zu verstehen ist, ist nicht eigentlich das der Urgemeinde im strengen Sinn, d.h. also das Christentum der ältesten Jesusgemeinde auf jüdischem Boden in Jerusalem und Judäa, zu der auch die unmittelbaren Jünger und Freunde Jesu gehörten: es ist vielmehr eine bereits weiter entwickelte Form, wenn man einen Ausdruck gebrauchen und ihn recht verstehen will: ein hellenistisches Christentum.

Durch den Bericht der Apostelgeschichte ist die herrschende Anschauung bestimmt, wonach Paulus die neue Messiassekte in Jerusalem kennen gelernt hat. Nach der Apostelgeschichte war er in Jerusalem, als aus Anlaß der Wirksamkeit des Stephanus die erste Hetze über

[1] Vgl. Jülicher, Paulus und Jesus, 1907.

die Gemeinde hereinbrach, Act 7,58 ff. Der spätere Heidenapostel erhielt also die ersten Eindrücke von der ältesten Form des Christentums, der jerusalemischen Gemeinde; sie hat er zunächst verfolgt, 8,3, um dann auch außerhalb sein Verwüstungswerk fortzusetzen.

Solange ich den Galaterbrief kenne, ist es mir unverständlich gewesen, daß man der eigenen Angabe des Paulus, Gal 1,22 ff., er sei (vor dem Apostelkonvent) den christlichen Gemeinden Judäas, zu denen doch auch die jerusalemische Gemeinde gehörte, persönlich unbekannt gewesen, gegenüber dem Bericht der Acta so geringes Gewicht zugemessen hat, als es gemeinhin geschehen ist und geschieht. War Paulus damals in Jerusalem und hat er die dortige Gemeinde 8,3 verfolgt, so konnte er Gal 1,22 nicht sagen, er sei den „Gemeinden Judäas" nicht persönlich bekannt gewesen. Das sind zwei einander ausschließende Angaben. Der Tenor der ganzen Ausführung Gal 1,15 ff. kommt hinzu: Paulus will hier jede Möglichkeit einer Berührung und damit der Abhängigkeit von den jerusalemischen Kreisen als ausgeschlossen nachweisen. Wäre er zur Zeit der Stephanusereignisse in Jerusalem gewesen, so würde er dies Faktum wohl vor Mißdeutung geschützt haben. Das „wir" in Gal 1,23 („der uns ehemals verfolgte") kann doch so wenig als Beweis für die Verfolgung der judäischen Gemeinden durch Paulus in Anspruch genommen werden, als aus dem ὑμεῖς 2,5 gefolgert werden darf, daß zur Zeit des Apostelkonvents die galatischen Gemeinden bereits bestanden haben.

Die Apostelgeschichte kann schon an sich gegenüber der klaren Angabe des Paulus selbst keine Geltung beanspruchen. Ihre Art erleichtert es uns obendrein, ihr einen Irrtum an diesem Punkt zuzutrauen. Infolge mangelhafter Orientierung und zugleich wohl infolge der Benutzung von Quellen hat der Verfasser von zwei Reisen des Paulus nach Jerusalem zwischen Bekehrung und Apostelkonvent berichtet, während aus Pauli eigenen Mitteilungen notorisch ist, daß er in dieser Zeit nur einmal dort war. Aber wir müssen auch noch die eigentümliche Anschauung des Verfassers und die daraus folgende Geschichtsdarstellung mit in Rechnung setzen. Der Apostelgeschichtsschreiber ist überzeugt, daß die großartige Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom, vom heiligen Geist getragen, erfolgt sei unter der Oberleitung Jerusalems und besonders des Kollegiums der Apostel. So geht er unwillkürlich darauf aus, den Zusammenhang auch der Heidenmission mit dieser Zentralstelle aufzuzeigen, und bringt gern ihren Hauptträger, Paulus, mit Jerusalem und den Zwölf in Berührung und Einklang. Ganz besonders deutlich erkennt man diese Absicht

bei der geschichtlich unhaltbaren Schilderung des ersten Aufenthaltes des bekehrten Paulus in Jerusalem, 9, 26—30, vgl. mit Gal 1, 18. 19. Von da aus können wir es verstehen, daß der Verfasser auch ohne genügende historische Unterlage den Paulus nach Jerusalem und seine Bekehrung in ursächlichen Zusammenhang mit einer Bewegung der schon heilig werdenden Urgemeinde bringt. Hinzu kommt weiterhin noch eine schon lange gemachte literarkritische Beobachtung: die den Saulus betreffenden Sätze des Stephanusberichts c. 7, 58—8, 3 erscheinen als nachträglich aufgeklebt oder eingeflickt in eine Vorlage, die sie ursprünglich nicht enthielt. Beachten wir nun schließlich noch, daß die Angabe der Act 9, 1. 2; 22, 5; 26, 12, Paulus habe sich vom Hohenpriester Briefe nach Damaskus an die Synagogen geben lassen, um etwaige Christen von dort gefangen nach Jerusalem zu schleppen, höchst wahrscheinlich im Widerspruch mit der tatsächlichen Kompetenz des Synedriums steht,[1] so werden wir kein Bedenken tragen, die Nachricht von der Anwesenheit des Apostels bei der Stephanusverfolgung in das Reich der Legende zu verweisen.

Liegt es aber so, dann gibt uns die Überlieferung gar kein Recht und keine Veranlassung mehr, anzunehmen, daß Paulus die Christensekte zuerst in Jerusalem kennen gelernt und dort die Gemeinde verfolgt habe. Wir haben dann keine ausdrückliche Angabe mehr darüber, wo das gewesen sein mag. Wir müssen uns an Paulus selbst halten. Aus seinen eigenen Mitteilungen entnehmen wir sicher, daß er bei oder in Damaskus seine Bekehrung erlebt hat, wohl mitten in seiner Verfolgertätigkeit. Er kehrt, nachdem er in Arabien gewesen ist, nach Damaskus zurück: also dürfen wir schließen, daß er damals in Damaskus wohnhaft gewesen ist. Und wir dürfen weiter vermuten, daß er dort auch zuerst mit der Christianersekte in Berührung gekommen ist.

Sicher und wertvoll ist zunächst die negative Erkenntnis, daß Paulus das Christentum nicht in Jerusalem kennen gelernt und nicht durch die jerusalemische Urgemeinde die ersten entscheidenden Eindrücke vom Christentum erhalten hat. Und ebenso ist es nicht das Christentum der Urgemeinde oder gar der unmittelbaren Jünger Jesu gewesen, das nach der Bekehrung auf die Ausgestaltung seines Glaubens und seiner Theologie eingewirkt hat. Der Christ Paulus hat sich ja, von dem einen, nach drei Jahren erst erfolgenden, Besuch bei Petrus

[1] O. Holtzmanns Beweisführung für das Gegenteil kann mich nicht überzeugen, vgl. Neutest. Zeitgeschichte, 1906 [2], S. 230 ft. Schürer weiß nur die betr. Stellen der Acta anzuführen und trägt Bedenken, Jüd. Geschichte II, 1907 [4], S. 258 f.

abgesehen, mit vollem Bewußtsein und voller Absicht von Jerusalem und den Führern der ältesten Gemeinde ferngehalten.

Positiv erkennen wir, daß Paulus das Evangelium auf dem Boden des Diasporajudentums kennen gelernt und also die entscheidenden Eindrücke von einem Diasporajudenchristentum empfangen hat. Das ist von großer Bedeutung. Daß das Evangelium auf dem Boden des Diasporajudentums eine andere Nuance erhalten konnte und mußte als auf spezifisch jüdischem Boden wie Jerusalem, ist klar. Welche vorwärts treibenden und drängenden Kräfte und Tendenzen im Diasporajudentum verborgen lagen und schnell zur Entfaltung kamen, wenn es mit dem Evangelium zusammentraf, könnte man von vornherein vermuten, wir erkennen es aber auch ganz deutlich und sicher an der Gestalt des „Hellenisten", d. h. des griechisch redenden Diasporajuden, Stephanus und an der aus seiner Wirksamkeit sich ergebenden Entwicklung des jungen Christentums, der äußeren wie der inneren. „Hellenisten" erfaßten zuerst den in der Predigt Jesu liegenden Keim des Universalismus; sie ahnten, daß etwas Neues, über das Judentum Hinausführendes mit dem Glauben an Jesus als den Christus gegeben war. Hellenisten trieben zuerst und mit Bewußtsein Mission unter Heiden, wohl zuerst Proselyten, Act 8 u. 11. Vermutlich hat eine ernsthafte Propaganda über Judäa hinaus erst im Verfolg der Stephanushetze eingesetzt; man wird wohl auch vermuten dürfen, daß die Verfolgung nur die den Tempelkultus bzw. das Gesetz geringschätzenden hellenistischen Gläubigen getroffen hat, die dann, aus Jerusalem vertrieben, ihre Mission auch auf die Nichtjuden ausdehnten. Diese von Diasporajudenchristen getragene Missionsbewegung wird auch nach Damaskus geflutet sein: Paulus hat dabei das Christentum kennen gelernt, es verfolgt und den ihm unbewußten Anstoß zu seiner Bekehrung erhalten.

Als hellenistisches Christentum ist dem Heidenapostel das Evangelium zuerst nahegetreten, ich verstehe darunter also ein Christentum, das von Diasporajuden getragen war und bereits Heidenmission trieb. Hellenistisches Christentum wirkte bei der Entstehung des paulinischen Glaubens, und hellenistisches Christentum hat die Ausgestaltung des Paulinismus beeinflußt. Unter hellenistischen Christen lebte der bekehrte Paulus. Hellenistisches Christentum bildete die Folie und den tragenden Grund seiner Missionstätigkeit. Die aus den paulinischen Briefen sich scheinbar ergebende Vorstellung, als habe der Missionar Paulus völlig aus eigener Kraft und freihändig sein Werk getrieben, dürfte doch wohl falsch sein. Die Apostelgeschichte liefert hier eine gute und notwendige Ergänzung. Wie vor Paulus und neben

ihm andere Heidenmission getrieben haben (die namenlosen Kyprier und Kyrenäer Act 11, 20; Barnabas; Andronikus und Junias? Rom 16, 7), so ist auch seine Mission von der Gemeinde getragen worden, wenigstens vor dem Apostelkonvent, der einen Wendepunkt in seiner Missionsweise bedeutet zu haben scheint. Antiochia dürfte in dieser Zeit hauptsächlich die Operationsbasis abgegeben haben Act 13, 1 ff. Aus diesem Mutterboden seiner Missionsarbeit hat Paulus natürlich auch für sein Christentum Kraft und Anregung gezogen. Er hat nicht nur gegeben, sondern auch empfangen.

Demnach müssen wir, um das Problem Paulus und Jesus richtig zu lösen, dieses hellenistische Christentum mit in Rechnung stellen. Paulus ist von Jesus nicht nur durch die Urgemeinde getrennt, sondern noch durch ein weiteres Glied. Die Entwicklungsreihe lautet: Jesus—Urgemeinde—hellenistisches Christentum—Paulus. Und selbst wenn die Genesis des paulinischen Christentums ganz unabhängig von dieser hellenistischen Form des Urchristentums zu denken wäre: sicher ist doch jedenfalls, daß die Frömmigkeit und die Theologie des Missionars Paulus, der uns in den Briefen — geschrieben später als 14 (17) Jahre nach seiner Bekehrung — entgegentritt, den wir also auch allein kennen, nur verständlich sind in und aus der ständigen Berührung mit dem hellenistischen Christentum einer Gemeinde wie Antiochia, die seine Mission zunächst trug und die zum Teil heidenchristlich war.

Es ist klar: wenn wir dieses vor- und nebenpaulinische hellenistische Christentum kännten, so würden wir eben damit den besten Schlüssel zum Verständnis des Paulinismus haben. Welcher Art war dieses hellenistische Christentum? wie sah es aus? Selbst wenn wir diese Form des Christentums nicht mehr erkennen könnten, wäre das bisher Ausgeführte nicht ohne Wert. Denn wir würden nun bei der Aufrechnung[1] des Paulinismus diesen zwar nicht bekannten aber vorhandenen Faktor immer mit in Rechnung setzen. Wir würden dieses x immer mit wägen müssen und jedenfalls mehr als früher erkannt haben, daß wir den Paulinismus nicht als eine gleichsam aus dem Boden gestampfte, schlechthin original geschaffene Größe betrachten dürfen, sondern eine Vorstufe annehmen müssen, der vielleicht manches angehört, was uns jetzt als original-paulinische Schöpfung erscheint.

Indes wenn wir hier auch zu starker Resignation verurteilt sind, so doch nicht zu völliger und schlechthiniger. Unmittelbare Quellen

[1] Soweit sie überhaupt möglich ist.

für diese Größe fließen uns allerdings nicht. Aber es lassen sich doch indirekte und schwach fließende aufzeigen:

1. Zunächst die Apostelgeschichte in der anerkannt guten Hellenistenquelle c. 6, 7, 8 und 11: hier erhalten wir einige wichtige Andeutungen über das hellenistische Diasporajudenchristentum, das die Brücke zur Heidenmission bildete.

2. Vor allem aber müssen wir in den paulinischen Briefen selbst uns Quellen für diese Vorstufe des Paulinismus erschließen. Das ist ein wenig betretener, schwieriger und gefährlicher Weg, aber wir müssen ihn wagen.

a) Sicher dürfen wir 1 Kor 15, 1 ff. benutzen. Hier gibt Paulus den Hauptinhalt seines Evangeliums an, und zwar bezeichnet er ihn als überkommen, als überliefert. Ist die obige Ausführung richtig, hat er das Evangelium nicht in Jerusalem kennen gelernt, sondern außerhalb Palästinas, etwa in Damaskus, so gibt er eben hier genau genommen nicht, wie man immer annimmt, das an, was er von der Urgemeinde im strengen Sinn überkommen hat, sondern das, was er in dem hellenistischen Christentum (siehe oben) als Überlieferung vorgefunden und empfangen hat. Es sind die Hauptpunkte des hellenistischen Christentums. Freilich weist Paulus ausdrücklich auf die älteren Apostel hin 15, 11: sie predigen gerade so. Aber wenn das auch sicher richtig ist, daß sie von dem Sühnetod Jesu für die Sünde und von der Auferstehung predigten, so haben wir doch allen Anlaß, daran zu zweifeln, daß die Führer der ältesten jerusalemischen Urgemeinde sich mit dem was Paulus 15, 1 ff. als Hauptstücke des Evangeliums nennt, als Kern des Evangeliums begnügt haben sollten. Es kommt doch nicht bloß auf die einzelnen Stücke an, sondern vor allem auch auf die Stellung, die sie einnahmen, und auf das, was sonst noch mit ihnen verbunden oder nicht verbunden war. Grade die Stelle 1 Kor 15, 1 ff. legt es nahe, zu vermuten, daß Paulus seine Überlieferung nicht direkt von der Urgemeinde überkommen hat. Die Beschränkung auf das dürftige Schema Tod, Begräbnis, Auferstehung als Hauptinhalt des Evangeliums ist nicht verständlich für die Gemeinde, der wir die Spruchquelle und den Grundstock des Markusevangeliums verdanken. Sie ist nur erklärlich in einem Kreise, der von der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu mit ihrem Reichtum weiter entfernt war als die jerusalemische Gemeinde. Wir lernen hier den Hauptinhalt der Predigt des hellenistischen Christentums kennen.

Aber auch sonst, abgesehen von 1 Kor 15, 1—11, müssen wir aus den Paulusbriefen durch Rückschlüsse Material zu gewinnen versuchen.

Es gelingt bis zu einem gewissen Grade. Ich meine, wir dürfen dafür die Stellen verwerten, an denen Paulus auf die anerkannten Voraussetzungen seiner Ausführungen hinweist und e concessis argumentiert. Das heißt, wir müssen versuchen, das spezifisch-paulinische Gut von dem gemeinchristlichen zu lösen.

b) In unserm Fall kommt insbesondere der Römerbrief in Betracht. Denn er ist ein Schreiben an eine Gemeinde, die nicht von Paulus begründet worden war, sondern unabhängig von paulinischem Christentum etwa auf ähnlichem Wege entstanden sein mag wie Antiochia. Jesusgläubige „Hellenisten" werden die Mission ursprünglich getragen, vor allem Proselyten gewonnen haben; es war dann mit der Zeit eine im wesentlichen heidenchristliche Gemeinde geworden. Das Christentum, das dort herrschte, wird mit dem hellenistischen Christentum, das Paulus kennen lernte und von dem er ausging, nahe verwandt gewesen sein. Was wir über die Anschauung der römischen Gemeinde aus dem Briefe erschließen können, werden wir zuversichtlich verwerten dürfen.

c) Weniger zuversichtlich, nur mit Zurückhaltung werden wir benutzen, was wir aus den übrigen paulinischen Briefen als gemeinchristliche, also als Anschauung der betr. Gemeinde erkennen. Denn hier haben wir Gemeinden vor uns, die durch Paulus (oder seine Schüler) ins Leben gerufen worden sind und von ihm ihren Stempel erhalten haben: ihr Christentum ist also von Paulus immerhin abhängig.

Was sich aus dem einigermaßen sicheren Material 1 und 2a-b ergibt, ist, kurz zusammengestellt, etwa folgendes:

Dieses hellenistische Christentum begann sich mehr und mehr vom Judentum innerlich zu lösen und frei ihm gegenüber zu stellen, jedenfalls gegenüber dem Kultus, noch nicht so deutlich gegenüber der Observanz. Die ersten Träger dieser Form des Christentums waren, wie gesagt, Diasporajuden. Diese Juden standen naturgemäß von Haus aus den kultischen und den streng partikularistischen Elementen der väterlichen Religion freier gegenüber. Sie waren am ehesten fähig, die universalistischen Kräfte der Predigt Jesu zu erfassen und die partikularistisch-nationalen Schranken zu durchbrechen. Stephanus erkannte die religiöse Bedeutungslosigkeit des Tempels und damit seines Kultus; dadurch war ein wichtiges Stück auch des Gesetzes hingefallen. Dem entsprach es nur, daß man das Evangelium auch Heiden predigte — natürlich ohne sie erst durch das Judentum hindurchzuführen; sonst wäre es nichts Außergewöhnliches gewesen. So entstand jedenfalls die Gemeinde Antiochia, — und wie sie andere. In Antiochia

erachtete man sich nicht an das jüdische Gesetz gebunden. Wir erkennen das daraus, daß man die jüdischen Speisegesetze nicht innehielt, Gal 2, 12. Das werden wir nicht erst als eine Folge der Predigt des Paulus betrachten dürfen: vielmehr dürfte Paulus diesen Zustand bereits vorgefunden haben. Für die Beurteilung des paulinischen Christentums und der Stellung des Paulus in der Geschichte des Urchristentums ist es von größter Bedeutung, zu beachten, daß er ein Christentum vorfand und von einem Christentum ausging, das bereits Heidenmission trieb und sich tatsächlich schon bis zu einem gewissen Grade vom jüdischen Gesetz und der jüdischen Nation freigemacht hatte.

Die Predigt dieses hellenistischen Christentums gibt Paulus 1 Kor 15, 1 ff. in ihren Hauptpunkten an: Christus für unsere Sünden gestorben, begraben, auferstanden. Das Schema begann bereits, an die Stelle der reichen geschichtlichen Wirklichkeit zu treten. Was wir bei Paulus als bewußte grundsätzliche Stellung erkannten (siehe 1), hatte sich de facto schon in diesem Christentum vorbereitet und in seinen Anfängen herausgebildet. Die Christusidee fing schon hier an, den historischen Jesus zu verdrängen. Die Christologie trat in den Vordergrund.

Diesem Inhalt des Evangeliums, das in Tod und Auferstehung Jesu Christi gipfelte, entsprach die Würdestellung, die man Jesus zuwies. Sie faßt sich in dem Titel „Herr" zusammen. Dieser Titel für Jesus Christus dürfte für unser hellenistisches Christentum charakteristisch und in ihm wohl entstanden sein. Wir erschließen diese Erkenntnis freilich nicht aus den oben ausdrücklich genannten Quellen allein, sondern aus den urchristlichen Schriften überhaupt. Daß Paulus die ihm besonders geläufige, in den heidenchristlichen Kreisen offenbar heimische Bezeichnung ὁ κύριος statt Χριστός nicht selbst geschaffen, sondern vorgefunden und übernommen hat, dürfte wohl schon aus der Selbstverständlichkeit hervorgehen, mit der dieser Name in seinen Briefen behandelt wird. Die herkömmliche Meinung ist nun, daß bereits die Urgemeinde Jesus den Herrn genannt habe. Man beruft sich dafür gern auf das μαραναθά 1 Kor 16, 22. Ich kann mich von der Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nicht recht überzeugen. Jenes μαραναθά ist in der Tat ein Beweis dafür, daß in aramäisch redenden Christenkreisen, aus denen das Evangelium zu den griechisch Redenden kam, der Ruf oder das Gebet „unser Herr, komm" viel gebraucht, eine Art Schibboleth, die Bezeichnung „Herr" für Jesus also gängig war. Aber daß das nun für die Jerusalemer Urgemeinde gelte, ist doch wohl ein zu schneller Schluß. Aus 1 Kor 16, 22 ergibt sich zunächst nur, daß da, wo Paulus das Evangelium kennen lernte, also im Christentum der

Diasporajudenschaft, etwa in Damaskus, oder da wo seine christliche Missionsheimat war, etwa in Antiochia, dieser Gebetsruf ein viel gehörter war. Wenn wir Schritt vor Schritt gehen, kommen wir darüber zunächst nicht hinaus. Nun gesellt sich hinzu, daß manche Erwägungen es unwahrscheinlich machen, daß in der Urgemeinde rein jüdischen Ursprungs die Bezeichnung „Herr" für Jesus aufgekommen oder doch sehr geläufig gewesen ist. Bezeichnend ist die Haltung des Grundstocks der evangelischen Literatur in bezug auf den Namen ὁ κύριος. Markus gebraucht ihn niemals[1] von Jesus in der dritten Person (siehe dagegen Mc 16, 9. 10!), ebensowenig Matthäus. Auch als Anrede Jesu hat der Titel κύριος bei Markus noch keinen Platz; κύριε in der Anrede hat bei ihm nur den Wert der Höflichkeitswendung. Das Gleiche gilt — und das ist besonders interessant — von der Anrede „Herr" in dem Material der Spruchquelle; nur an einer Stelle, Mt 7, 21 f., vgl. Lc 6, 46, kann man fragen, ob „Herr" nicht in dem sakralen bzw. religiösen Sinn zu deuten ist.[2] Wenn das der Fall sein sollte: es wäre die einzige, eine ganz vereinzelte, Stelle in dieser Quelle, aus der wir die Religion der Urgemeinde am besten kennen lernen. Es ist ferner zu beachten: 1. daß, soweit mir bekannt, in der genuin jüdischen Literatur der Messias niemals „Herr" genannt wird, dem jüdischen Gläubigen also diese Benennung für Jesus als den Messias nicht nahe lag; 2. daß für den Juden der Name „Herr" die spezifische Bezeichnung für Gott selbst war: auf reinjüdischem Boden waren demnach die Vorbedingungen für die Entstehung des Titels „Herr" für Jesus nicht vorhanden. — All das nötigt zu der Vermutung, daß diese folgenreiche Bezeichnung nicht in der Urgemeinde entstanden sein wird. Dann bleibt eben nur unser hellenistisches Christentum. Hier waren die Vorbedingungen für die Entwicklung des Messias Jesus zum „Herrn" Jesus Christus gegeben: die Botschaft von dem gestorbenen, erhöhten, demnächst kommenden Messias Jesus und die Tatsache, daß der Name „Herr" in heidnischen Kreisen eine geläufige Bezeichnung für die Gottheiten war, von denen man das Heil erwartete und deren Geschick — von einigen gilt es — im gewaltsamen Tode und in der Erhöhung an das Geschick des Messias Jesus erinnerte. Hier war nun — wenigstens auf heidnischem Boden — das Einfallstor für hellenistisch-orientalische

[1] An der Stelle 11, 3 werden wir entsprechend der sonstigen Haltung des Evangelisten den Ausdruck ὁ κύριος nicht in dem sakralen technischen Sinn verstehen dürfen.

[2] Im Sondergut des Matthäus kann man an Stellen wie 14, 30; 15, 22. 25 20, 30. 31; 25, 37. 44 an den technischen Ausdruck „Herr" denken.

Elemente geöffnet. Die Predigt vom Tode und der Auferstehung Jesu Christi ist nicht ein Produkt des Mythus vom sterbenden und „auferstehenden" Gott, wohl aber konnte und mußte sie sofort beim Übertritt auf hellenistischen Boden in heidnischen Köpfen eine Amalgamierung mit den ähnlich erscheinenden Erzählungen von dem gewaltsamen Tode und der Erhöhung von Göttern eingehen.

Durch diesen Namen „Herr" war Jesus ohne weiteres in eine göttliche Stellung gerückt. Unvermeidlich war damit der Kultus, die göttliche Verehrung in irgendeiner, wenn auch nur keimhaften, Weise verbunden. Wenn wir bei Paulus unzweifelhaft die Anfänge des Christuskultes wahrnehmen, so wissen wir nun, daß er auch an diesem Punkt nicht geschaffen, sondern übernommen hat, daß er mit Gegebenem sich abfinden mußte, vielleicht Vorhandenes gar abgeschwächt hat.

Ferner ist als ein ziemlich sicherer Zug an diesem hellenistischen Christentum der Sakramentsglaube zu erkennen. Im Römerbrief argumentiert Paulus 6,1ff. aus, den Lesern geläufigen, Anschauungen von der Bedeutung der Taufe. Die Römerchristen kennen danach die Taufe als ein Sakrament; sie verbinden die Vorstellung vom Sterben und neuen Leben mit dem Taufakt. Daß da hellenistische Anschauungsform eingewirkt hat, dürfte man wohl kaum noch bestreiten können.[1] Paulus hat also die hier vorliegende eigenartige Taufvorstellung nicht geschaffen, sondern übernommen — aus dem Christentum, das er kennen lernte und unter dem er lebte; er ist nicht Schöpfer, sondern Benutzer. — Es wird kaum zu kühn sein, wenn man von hier auf die Herrnmahlsvorstellung in diesem vor- und nebenpaulinischen hellenistischen Christentum schließt: sie wird ebenfalls eine sakramentale gewesen sein. Und vielleicht können wir hier den Vorstellungskomplex 1 Kor 10,1ff.; 14ff. lokalisieren. Ich habe, auf Grund der Exegese der fraglichen Abschnitte, die Anschauung vertreten,[2] die sich mir immer wieder bestätigt, daß in 1 Kor 10,1ff.; 14ff. die gemeinchristliche, von Paulus nicht geschaffene Wertung des Herrnmahls vorliege. Wir kommen bei unserer gegenwärtigen Untersuchung zu derselben Erkenntnis. Das Mahl ist danach übernatürliche Speise und übernatürlicher Trank; die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn wird durch Brot und Wein hergestellt. Wir werden, mit der angemessenen Reserve in bezug auf die Sicherheit, vermuten dürfen, daß diese An-

---

[1] Vgl. mein „Taufe und Abendmahl im Urchristentum", S. 23ff.

[2] Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 23f. Taufe und Abendmahl im Urchristentum, S. 65.

schauung der vor- und nebenpaulinischen hellenistischen Form des Christentums eignete, von der Paulus abhängig ist. Der in diesem Vorstellungskomplex vorliegende Einfluß des hellenistischen Synkretismus[1] wäre demnach nicht erst durch Paulus erfolgt. Vielmehr mußte dieser sich mit einer im wesentlichen fertigen Sakramentsanschauung sowohl bei der Taufe wie beim Herrnmahl abfinden. Wie er selbst seinerseits dem Abendmahl eine andere Seite abgewinnt, die seiner eigenen Anschauung wohl mehr entspricht, zeigt 1 Kor 11,17 ff., wo das Mahl in erster Linie als Feier des Todes Jesu und seiner Heilsbedeutung erscheint.

Endlich möchte ich noch, wenn auch mit etwas geringerer Zuversicht, als ein Charakteristikum dieser Größe die Anfänge der Christusmystik herausheben. Voraussetzung der Rom 6,1 ff. vorliegenden Vorstellung, daß der Getaufte gestorben sei und ein neues Leben habe,[2] ist die andere, daß er „in Christus hinein" getaucht worden ist. Der Getaufte ist demnach ἐν Χριστῷ (vgl. Gal 3,27). Weil er in Christus ist, erlebt er dessen Tod und Auferstehung mit. So müssen wir auch die Christusmystik in ihren Anfängen als vorhanden annehmen, wenn auch erst Paulus sie ausgebaut haben wird. Das Gleiche ergibt sich noch deutlicher, wenn wir die Herrnmahlsanschauung, wie sie 1 Kor 10,1 ff.; 14 ff. vorliegt, heranziehen dürfen, was mir (siehe oben) wahrscheinlich erscheint. Denn danach führt ja die Teilnahme am Herrnmahl zur innigsten Gemeinschaft mit dem Christus.

Man könnte noch diesen und jenen Zug im Bilde des von uns gesuchten hellenistischen Christentums erkennen:[3] ich breche ab. Es kam mir darauf an, auf den Weg hinzuweisen, der begangen werden muß, noch nicht, ihn ganz zu Ende zu gehen. Daß wir auf diesem Wege vielfach nur unsicher gehen können, ist gewiß. Aber das entbindet nicht von der Aufgabe selbst.

Sicher dürfte sein, daß wir Paulus nicht unmittelbar neben die Urgemeinde stellen dürfen, daß er vielmehr an eine Form des Christentums anknüpft, die bereits weiter von Jesus entfernt war und unter hellenistischem Einfluß stand. Sicher ist auch, daß damit ein wich-

---

[1] Ich hoffe demnächst eine zusammenhängende Untersuchung und Darstellung dieses Einflusses vorlegen zu können.

[2] Das ist, wie ich trotz verschiedentlichen Widerspruchs festhalten muß, ohne hier den exegetischen Beweis erbringen zu können, der Sinn von Rom 6, 2—11.

[3] Ich verweise im Vorbeigehen noch auf den Enthusiasmus bzw. die Pneumatologie.

12. 11. 1912.

tiges Moment zur Erklärung des tatsächlichen weiten Abstandes des paulinischen Christentums von Jesus gewonnen ist.

Aber nicht bloß für dieses Problem scheint mir Wichtiges mit dieser (unter 2 entwickelten) Erkenntnis gewonnen zu sein. Der Paulinismus erscheint, neben Jesus und die Urgemeinde gestellt, von einer fast rätselhaften Originalität. Ist das oben Ausgeführte in der Hauptsache richtig, so erkennen wir doch, daß manche Quadern in dem gewaltigen Bau bereits gebrochen und behauen waren und von Paulus nur übernommen worden sind. Die Größe Pauli wird dadurch nicht geringer, wohl aber wird er uns geschichtlich mehr verständlich.

Ferner: in der Anschauungs- und Gedankenwelt des Apostels hat man längst Dissonanzen und Disharmonien entdeckt und als schwer verständlich empfunden, weil man den Apostel doch im wesentlichen als den freien Schöpfer dieser Welt betrachtete. Diese Erscheinung wird uns wieder verständlicher, wenn wir erkennen, wie viel Paulus übernommen, ererbt, als Belastung mitbekommen hat.

Weiterhin: was das spezifisch Paulinische, das Eigenartige am Paulinismus ist, erkennen wir deutlicher auf diesem Wege — es war nicht das, was Paulus mit dem hellenistischen Christentum gemein hatte.

Und endlich: wir verstehen von hier aus auch etwas mehr das eigentümliche Phänomen, das sich ergibt, wenn man nach der Wirkung und Nachwirkung des Paulinismus in der Entwicklung des Christentums fragt: es waren die dem Apostel wahrhaft eigentümlichen Elemente des Paulinismus, die erst später verstanden wurden und sich auswirkten.

---

6. 11. 1912.

Das Evangelium der zwölf Apostel.

(Ebionitenevangelium.)

Von **Hans Waitz** in Darmstadt.

I.

In der altchristlichen Literatur wird das apokryphe Evangelium der zwölf Apostel (= E. XII) zuerst von Origenes in seiner Homilie zu Lc 1 erwähnt. In bezug auf die Worte Lc 1, 1, πολλοὶ ἐπεχείρησαν stellt hier Origenes den vier Evangelisten, die, vom hl. Geist getrieben, ihre Werke schrieben, diejenigen gegenüber, welche es unternahmen, ohne dies Charisma Evangelien zu verfassen, und führt als derartigen Evangelienversuch neben dem Ägypterevangelium das Evangelium der Zwölf an, dessen Titel nach einem griechischen Scholion τὸ ἐπιγεγραμμένον „τῶν δώδεκα" gelautet hat.[1] Unmittelbar darauf nennt er das Thomas-, Basilides- und Matthiasevangelium, sowie „mehrere andere", bei denen er wohl an das sonst von ihm angeführte Hebräerevangelium, vielleicht auch an das Petrusevangelium gedacht hat.

---

[1] Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 2, Erlangen und Leipzig 1892, 627. Danach lautet die ganze Stelle: τὸ μέντοι ἐπιγεγραμμένον „κατὰ Αἰγυπτίους" εὐαγγέλιον καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον „τῶν δώδεκα" εὐαγγέλιον οἱ συνγράψαντες ἐπεχείρησαν. φέρεται δὲ καὶ τὸ „κατὰ Θωμᾶν" εὐαγγέλιον. ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι „κατὰ Βασιλείδην" εὐαγγέλιον. πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ τὸ „κατὰ Ματθίαν" καὶ ἄλλα πλείονα· τὰ δὲ τέσσαρα μόνα κτλ. Ebenso gibt Theophylakt im prooem. zu Lukas den Titel mit τὸ ἐπιγεγραμμένον „τῶν δώδεκα" und Beda in Lucam mit „duodecim apostolorum" wieder. Das Exzerpt des cod. Barocc. 142, herausgegeben von C. de Boor in Neue Fragmente, in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes in T.U. 5, 1888, 169 vgl. 176 bietet „κατὰ τοὺς δώδεκα". Zu dieser Form ließ sich der Exzerptator (Philippus von Side) durch die Art bestimmen, wie bei Origenes vorher das Ägypterevangelium und nachher das Basilidesevangelium genannt war, und schrieb daher: εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλα εὐαγγέλια ψευδῆ, τὸ „κατ' Αἰγυπτίους" καὶ „κατὰ τοὺς δώδεκα" καὶ „κατὰ Βασιλείδην". Aus gleichen Gründen übersetzte Hieronymus die Origenesstelle: quoddam scribitur „secundum Aegyptios", aliud „juxta duodecim apostolos", während er im Prolog zum Matthäuskommentar „duodecim apostolorum" schreibt.

Aus dieser Stelle ergibt sich für das E. XII folgendes:

1. Ähnlich dem Ägypter-, Thomas-, Basilides- und Matthiasevangelium war es ein Evangelium von der Art der kanonischen, das sich von ihnen nur seinem Inhalt nach unterschied.

2. Seinem Charakter nach hat es dem Origenes wie die andern, die er nennt, als eine unkirchliche Schrift gegolten.

3. Hieß es εὐαγγέλιον „τῶν δώδεκα“ (sc. ἀποστόλων, vgl. 1 Kor 15,5), so haben die zwölf Apostel in ähnlicher Beziehung zu ihm gestanden, wie Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, sowie Thomas, Basilides und Matthias zu den nach ihnen benannten Evangelien. Da es jedoch nicht, wie diese Evangelien ausnahmslos, und es selbst in dem Exzerpt des Philippus von Side und in der Übersetzung des Hieronymus[1] als ein Evangelium „κατὰ τοὺς δώδεκα“, sondern als ein Evangelium „τῶν δώδεκα“ bezeichnet wird, so werden die Apostel nicht gerade als Verfasser, wohl aber als Autoritäten eingeführt gewesen sein, auf die das E. XII zurückging.

4. Wenn es unter die Evangelienversuche der „Vielen“ gerechnet wird, von denen Lc 1,1 die Rede ist, so soll es damit nicht in bezug auf seine Entstehungszeit, sondern in bezug auf seinen Geist den kanonischen Evangelien gegenübergestellt werden. Ist es demnach damit noch nicht als ein vorlukanisches charakterisiert, so muß es doch dem Origenes als ein altertümliches erschienen sein, ebenso wie das Ägypterevangelium, an das er es unmittelbar anreiht.

Nach Origenes wird es von Hieronymus erwähnt, und zwar außer in der Übersetzung der angeführten Stelle und im prooem. in Matthäus,[2] wo er sich nur auf Origenes zurückbezieht, noch contra Pelag. III, 2, wo er es mit dem Hebräer- bzw. Nazaräerevangelium (= H.E. bzw. N.E.)[3] gleichsetzt: in evangelio „juxta Hebraeos“ quod Chaldaico quidem

---

[1] Vgl. S. 338 Anm. 1. [2] Vgl. S. 338 Anm. 1.

[3] Im Anschluß an die vortrefflichen Untersuchungen von A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien in T.U. 37,1, Leipzig 1911, unterscheide ich H.E. und N.E. und zwar derart, daß ich das H.E., τὸ „καθ' Ἑβραίους“ εὐαγγέλιον, in den Zitaten des Klemens und Origenes, sowie des Hieronymus, soweit sie nach seinen Angaben aus Origenes geschöpft sind, dagegen das N.E., das von Hegesipp (bei Eus., hist. eccl. IV 22,7) als τὸ Συριακόν, sowie von Papias (bei Eus., hist. eccl. III 39,16 u. 17) unter dem Namen τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον bezeugt ist, in den Zitaten aus der Theophanie des Eusebius, in den Schriften des Hieronymus, soweit er sie nicht aus Origenes geschöpft hat, und in den Scholien des Ἰουδαϊκόν wiederfinde. Zum H.E. rechne ich daher von den bei E. Preuschen, Antilegomena², Gießen 1905 3 ff., zusammengestellten Resten des Hebräerevangeliums Nr. 5. 18. 24; zum N.E. Nr. 1—4. 6—10. 11 (das nicht von Origenes, sondern von dessen lateinischem

sermone, sed Hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazaraeni, „secundum apostolos“, sive ut plerique autumnant „juxta Matthäum“, quod et in Caesareensi habetur bibliotheca, narrat. Darauf folgt Mt 3, 13 ff. in einer vom kanonischen Text abweichenden Überlieferung[1] und wird unmittelbar ein zweites Zitat (vgl. Mt 18, 21 f.) mit den Worten: et in eodem volumine inquit angeschlossen.[2] Sehr auffällig ist, daß Hieronymus hier das H.E. bzw. N.E. mit dem E. XII, sowie Matthäus gleichsetzt. Wie ist er dazu gekommen? Zweifellos hat er beide genannten Zitate in einem Evangelium, in eodem volumine, wie er selbst sagt, gefunden. Als solches kann nur das von ihm sonst angeführte H.E. bzw. N.E. in Betracht kommen.[3] Keinesfalls hat dieses H.E. bzw. N.E. in dem Exemplar des Hieronymus, falls er überhaupt, was Schmidtke leugnet,[4] ein solches in seinen Händen hatte, neben dem Titel „H.E.“ bzw. „N.E.“ den Untertitel „secundum apostolos“ gehabt, da es in den sonstigen Anführungen bei Hieronymus nie-

---

Übersetzer stammt), 12—17. 19—22. Im H.E. sehe ich das Evangelium der sektiererischen Judenchristen in Ägypten, im N.E. das der katholischen Judenchristen in Nordsyrien (Beröa). Vgl. dazu meinen Artikel „Apokryphen des NTs.“ in dem demnächst erscheinenden Ergänzungsband zu Hauck Pr.R.E.[3]

[1] Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est. Vgl. Preuschen a. a. O. 4 Nr. 3.

[2] Vgl. Preuschen a. a. O. 5 Nr. 10.

[3] Schmidtke a. a. O. 271 ff. leugnet dies. Er gibt zwar zu, daß das letztere Zitat (s. Anm. 2) „sicher eine Variante des N.E.“ ist, meint auch durchaus richtig, daß das erstere (s. Anm. 1) nicht dem von Epiphanius haer. 30 E.E. genannten Ebionitenevangelium (vgl. die Reste bei Preuschen a. a. O. 9—11) entstammen könne, da sich Jesus nach diesem (vgl. haer. 30, 13 bei Preuschen Nr. 6) vor dem Taufgang nicht mehr im Kreise seiner Familie befand, will es aber nicht, wie das andere, dem N.E. zuweisen, weil es außerordentlich schwer sei, eine derartige Erzählung, die in kirchlichen Kreisen die größte Entrüstung erregt habe, dem N.E. zuzutrauen. Ist aber dieser Grund Schmidtkes ein rein subjektiver und darum nicht im geringsten beweiskräftig, so steht seine Behauptung völlig in der Luft, dies Zitat sei einem Evangelium der nationalsyrischen Sekte der Kukäer entnommen, von dem wir weiter nichts wissen, als die korrupte und überdies andersdeutige (s. u.) Notiz in dem Ketzerkatalog des Bischofs Maruta: „Mit dem Namen der zwölf Apostel (fingieren sie) zwölf Evangelisten“. Vgl. A. Harnack, Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta in T.U. 19, 1, 1899. Denn es fehlt jeder Anhalt dafür, daß Hieronymus von dieser Sekte und von deren Evangelium etwas gewußt hat. Steht vielmehr auch nach Schmidtke fest, daß er das eine Zitat (bei Preuschen Nr. 4) aus dem N.E. geschöpft hat, so gilt dies auch von dem andern, zumal beide nach Hieronymus in eodem volumine gestanden haben.

[4] Vgl. a. a. O. 256 ff. u. ö.

mals diesen Titel trägt und seiner Art nach auch nicht geführt haben kann. In keiner Weise treten die Apostel, geschweige die zwölf Apostel, als seine Gewährsmänner hervor.[1] Hat es daher nicht „secundum apostolos" geheißen, so sind diese Worte nur ein Zusatz des Hieronymus. Entweder wollte er damit die Meinung anderer über das H.E. bzw. N.E. ausdrücken, wie auch die Worte „juxta Matthäum" ein derartiger Zusatz sind, der nach dem eignen Zeugnis des Hieronymus (ut plerique autumnant) auch nur die Meinung anderer über das H.E. bzw. N.E. wiedergeben sollte, oder aber vielleicht nur seine eigne Vermutung aussprechen, als ob das von Origenes hom. in Lc 1,1, nicht aber an andern Stellen erwähnte H.E. mit dem von ihm dort genannten E. XII identisch sei. Wie man sich aber auch diesen Zusatz des Hieronymus erklären mag, so ist er in beiden Fällen nur dann recht verständlich, wenn man annimmt, daß das E. XII den Gewährsleuten des Hieronymus bzw. ihm selbst als ein Evangelium gleicher oder ähnlicher Provenienz (juxta Matthäum) und Tendenz (judenchristlich) galt, wie das H.E. bzw. N.E. Warum ist das H.E. bzw. N.E. an dieser Stelle gerade mit dem E. XII und nicht mit einem andern Evangelium, z. B. dem auch von Origenes hom. in Lc 1,1 nicht, aber sonst erwähnten Petrusevangelium identifiziert worden?

Als Ergebnis dieser Untersuchung ist daher festzustellen:

1. Wie nach Origenes, so ist auch nach Hieronymus das E. XII als eine Schrift zu betrachten, die in die Klasse apokrypher Evangelien gehört.

2. Wird es auch bei Hieronymus mit dem H.E. bzw. NE. zusammengestellt, so ist es doch als ein besonderes Evangelium davon zu unterscheiden, wie wohl auch Origenes H.E. und E. XII unterschieden hat.

3. Es muß jedoch als eine Schrift gegolten haben, die mit dem H.E. bzw. N.E., sowie mit Matthäus irgendwie verwandt war.

Da außer Origenes und Hieronymus nur noch Ambrosius, Beda und Theophylakt das E. XII erwähnen, aber alle drei von den genannten abhängig sind und nichts Neues bringen,[2] könnten die Akten darüber geschlossen werden, wenn sich nicht in der altchristlichen Literatur Evangelienfragmente fänden, die mit großer Wahrscheinlichkeit als Überbleibsel des E. XII anzusprechen sind.

---

[1] Vgl. z. B. Nr. 10 bei Preuschen a. a. O. S. 5.

[2] Vgl. dazu S. 338 Anm. 1. Die Stelle bei Ambrosius prooem. in Lc lautet: Et aliud quidem fertur evangelium, quod duodecim apostoli scripsisse dicuntur.

II.

Dabei kommen zunächst die Stellen in Betracht, die nach Epiphanius haer. 30 in dem Evangelium der Ebioniten (= E.E.) standen.[1]

1. (Mt 3, 1—6; Mc 1, 4. 5; Lc 3, 2. 3.) a) Ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει ὅτι Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ· ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες (haer. 30, 13). b) Παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι ὡς προείπομεν λέγοντες ὅτι Ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (haer. 30, 14).

2. (Lc 3, 2. 3.) Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐλέξατα ἡμᾶς (haer. 30, 13).

3. (Mt 4, 12 f.; Mc 1, 29; 2, 1; Lc 4, 31. 18.) Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε (haer. 30, 13, folgt unmittelbar nach 2.).

4. (Mt 4, 18—22 u. 10, 2—4; Mc 1, 16—20 u. 3, 16—19; Lc 5, 1 u. 6, 13—16.) Παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Ζηλώτην καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην (haer. 30, 13, folgt unmittelbar auf 3.).

5. (Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27) Καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνείου ἐκάλεσα καὶ ἠκουλήθησάς μοι (haer. 30, 13, folgt unmittelbar auf 4.).

6. (Mt 10, 2. 23; 19, 28; Mc 3, 14; Lc 6, 13; 22, 30.) Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ (haer. 30, 13, folgt unmittelbar auf 5.).

7. (Mt 3, 5—7; Mc 1, 4—6; Lc 3, 3.) Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφῦν αὐτοῦ. καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (haer. 30, 13, folgt unmittelbar auf 6.).

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei K. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Halle 1832, 334 ff. A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum IV, Lips. 1866, 32—38. Th. Zahn a. a. O. 725 f. E. Nestle, Novi Testamenti Gr. supplementum, Lips. 1896, 75—76. E. Preuschen a. a. O. 9—12 (141—143). E. Klostermann, Apokrypha II[2], Bonn 1910, 9—12. A. Schmidtke a. a. O. 34—36, sowie A. Meyer in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, I 26—27, II 42—47.

8. (Mt 3, 13—17; Mc 1, 9—11; Lc 3, 21. 22.) Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· „Σύ μου εἶ ὁ ἀγαπητός· ἐν σοὶ ηὐδόκησα". καὶ πάλιν· „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε". καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν ἰδὼν, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· „σὺ τίς εἶ, κύριε;" καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα". καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· „δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον". ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· „ἄφες ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα" (haer. 30, 13).

9. (Mt 5, 17.) Ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς φερόμενον εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι Ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή (haer. 30, 16).

10. (Mt 12, 46—50; Mc 3, 31—35; Lc 8, 19—21.) Εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι „ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω στήκασιν" ὅτι „τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί;" καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· „οὗτοί εἰσιν αἱ ἀδελφαὶ (οἱ ἀδελφοὶ cod.) μου καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἀδελφοὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου (haer. 30, 14.).

11. (Mt 26, 17; Mc 14, 12; Lc 22, 9. 15.) a) Αὐτοὶ δὲ ... ἤλλαξαν τὸ ῥητὸν ... καὶ ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς λέγοντας· „ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν;" καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· „μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν" (haer. 30, 22). b) Αὐτοὶ ἀπογράψαντες (ἐπιγράψαντες cod.) τὸ κρέας ... καὶ εἰπόντες· μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπέθυμησα τοῦτο τὸ πάσχα κρέας φαγεῖν μεθ' ὑμῶν".[1]

---

[1] Zu der im Kontext gegebenen Anordnung der Fragmente sei folgendes bemerkt: Hilgenfeld a. a. O. 33 vgl. 35 stellt die Berufung der Apostel Nr. 2—6, voran „Prooemium totius evangelii, Lucae prooemio oppositum". Da jedoch Epiphanius zweimal (s. o. 1 a u. b) ausdrücklich bezeugt, daß es mit dem Auftreten des Täufers begonnen hat, ist dieser Abschnitt voranzustellen. So auch Credner a. a. O. 334; Zahn 725, Nestle 75, Preuschen 9, Klostermann 10, Meyer I 26. Nach dem Kontext bei Epiphanius hat sich hieran die Erzählung von der Berufung der Apostel (s. o. Nr. 2—6) und unmittelbar darauf die von der Wirksamkeit und Lebensweise des Täufers (s. o. Nr. 7), sowie etwas später die von der Taufe Jesu angeschlossen. Weicht diese Anordnung der Erzählungen auch von Matthäus ab, so ist sie doch mit Zahn, Nestle, Klostermann und Meyer gegen Preuschen als diejenige zu betrachten, welche ursprünglich im E.E. gestanden hat. Wenn nämlich Epiphanius, nachdem er haer. 30, 13 den Anfang des E.E., das Auftreten des Täufers, angeführt hat (Nr. 1), fortfährt: καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς (Nr. 8), so ist daraus

Ehe wir jedoch auf Grund dieser Stellen ein Bild des E.E. zu gewinnen, sowie sein Verhältnis zu den übrigen judenchristlichen Evangelien (H.E. bzw. N.E.) und insbesondere zu E. XII näher zu bestimmen versuchen, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, woher Epiphanius diese Stellen genommen hat.

Hat er das E.E. selber in Händen gehabt und unmittelbar daraus geschöpft, als er sein Panarion schrieb? Oder hat er die angeführten Stellen aus einer andern Schrift exzerpiert, in der sie angeführt waren, und sie so zu seiner Darstellung benutzt? Oder hat er sie überhaupt nicht als Evangelienzitate gefunden, sondern verwandte Ausführungen in judenchristlichen Schriften aus Mißverständnis für Evangelienzitate gehalten und sie fälschlich als solche wiedergegeben, oder gar als solche zurechtgemacht?

Credner hat zuerst die Meinung geäußert,[1] Epiphanius könne das E.E. nicht selbst besessen noch auch aus eigner Ansicht gekannt haben. Vielmehr habe er die von ihm angeführten Stellen — abgesehen von seinem persönlichen Verkehr mit Judenchristen — aus einer von ihm benutzten ebionitischen Schrift geschöpft. Als solche führt er die haer. 30,15 namhaft gemachten περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι an. Ihm hat Lipsus beigestimmt.[2] Dem gegenüber hat Hilgenfeld mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Epiphanius selbst genau den Anfang des Evangeliums bemerke und einzelne Worte bringe,[3] und Zahn darauf hingewiesen:[4] Sollte Epiphanius das E.E. nicht selbst in Händen gehabt haben, so müßte er einen älteren Schriftsteller ausgeschrieben haben, welcher die bei Epiphanius in direkter Redeform vorliegenden Fragmente aus dem Evangelium exzerpiert habe. Diese Hypothese sei aber unnatürlich, weil Epiphanius auch von der sonstigen Literatur der Ebioniten eigne Kenntnis besitze (vgl. haer. 30, 2. 15. 16. 23). Trotzdem hat Schmidtke die Crednersche Hypothese zum Teil wenigstens erneuert.[5] Wie Epiphanius die in haer. 30 gegebene Darstellung des Ebionitismus, in der er Ebionitismus und Elke-

---

zu ersehen, daß zwischen jenem Anfang und der Taufe Jesu ein größerer Abschnitt gestanden haben muß. Ein solcher ist aber der Abschnitt (Nr. 2—7), der unmittelbar vorher bei Epiphanius steht. Außerdem zeigt gerade dieser Abschnitt (Nr. 4—6), in dem drei, bei Matthäus getrennt stehende Stücke zu einem Satz verbunden sind, daß der Verfasser des E.E. sich nicht sklavisch an seine Vorlage (Mt) gebunden hat.

[1] a. a. O. 336f.

[2] Vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 144.

[3] a. a. O. 32f.

[4] a. a. O. 724.

[5] a. a. O. 170ff.

saitismus wirr durcheinander werfe, nur zum geringsten Teil nach der Wirklichkeit gezeichnet, sondern zum größten Teil nach den verschiedensten, irrig für ebionitisch gehaltenen Quellen, insbesondere nach den seiner Meinung nach von den Ebioniten eingeschwärzten heterodoxen Partien der Pseudoklementinen bzw. deren Grundschrift kopiert habe, so habe er auch die Zitate im E.E. zum Teil erst aus diesen seinen Quellenschriften herausgesponnen, so z. B. das Zitat Nr. 9 aus Rec. 1, 39. 54,[1] und das Zitat Nr. 10 aus Origenes in Joh 2, 12.[2] Was aber die übrigen Zitate anlangt, so habe er sie allerdings dem E.E. entnommen, das für Schmidtke dasselbe ist wie das H.E., aber erst nach Fertigstellung seines Konzepts von haer. 30 habe er davon Kenntnis erhalten und auf Grund dessen einiges nachträglich in seine Darstellung eingefügt. Aber ist es auch richtig, daß Epiphanius in haer. 30 vieles verwirrt und manches aus den Pseudoklementinen und anderen Schriften geschöpft hat, so bringt er doch eine Anzahl Notizen über die Ebioniten, wie über Beschneidung und Sabbatfeier 30, 2, Paulus 30, 16, den Adam-Christus 30, 17, den wahren Propheten 30, 18, die sich nicht restlos so erklären lassen. Schmidtke läßt daher selbst an einigen Orten z. B. S. 185. 195. 221 die Möglichkeit offen, daß Epiphanius aus Original- und andern Quellen geschöpft habe. Sind daher seine Nachrichten über die Ebioniten keine bloßen Kombinationen noch auch bloße Erfindungen, dann liegt auch kein Grund vor, die oben erwähnten Zitate so zu erklären. Hat er vielmehr, was Schmidtke zugesteht, den großen Teil seiner Zitate, wenn auch erst nachträglich, dem E.E. entnommen, dann auch die Zitate, die von Schmidtke beanstandet sind, ohne ersichtlichen Grund, es sei denn, daß sie seiner Hypothese von der Identität des E.E. und H.E. widersprechen. Sind sie doch beide in direkter Redeform angeführt, wie sie auch ihrem Inhalt nach aufs beste zu den übrigen Zitaten passen. Wir dürfen daher als sicher annehmen, daß Epiphanius ein Exemplar des E.E. in seinen Händen gehabt hat, aus dem er sich die ihm am meisten auffallenden Stellen ausgezogen hat. Ob er es vor sich hatte, als er sein Panarion schrieb, erscheint fraglich, weil er da, wo er zweimal dieselbe Stelle anführt (s. Nr. 1 a u. b u. 11 a u. b), beidemal ungenau zitiert. Vermutlich war es nur der von ihm früher gemachte Auszug aus dem E.E., den er haer. 30 verarbeitete.[3]

[1] a. a. O. 193 f. So übrigens schon Credner a. a. O. 346.

[2] a. a. O. 247.

[3] Zutreffend ist, was Schmidtke 217 f. über die spätere Verarbeitung des E.E. in haer. 30 ausführt.

Versuchen wir nun das E.E. auf Grund dieser Stellen zu charakterisieren, so finden wir folgendes:

1. Die Zitate gehören nur dem synoptischen Schriftenkreise an. Eine Ausnahme scheint die Bezeichnung des galiläischen Meeres als des Sees Tiberias zu sein, die sich nur bei Johannes (6, 21) vorfindet. Da sie aber bei Josephus (bell. Jud. III 57; IV 456) wiederkehrt, ist sie kein Beweis für die Bekanntschaft des E.E. mit Johannes. Das E.E. ist ein Evangelium mit synoptischem Typus gewesen.

2. Inhaltlich betrachtet, betreffen die Zitate nirgends Stellen, die sich nur bei Markus finden, einmal solche, die nur bei Matthäus bzw. nur bei Lukas stehen (Nr. 9 bzw. Nr. 2), zumeist solche, die sich bei allen Synoptikern finden. Unter diesen nähern sich Nr. 1 und Nr. 11 dem Lukastext, Nr. 5, 6 u. 7 dem Matthäustext. In Nr. 5 wird der berufene Apostel ausdrücklich wie bei Mt 9, 9 Matthäus und nicht wie in den Parallelen Levi genannt und dazu in besonderer Weise hervorgehoben. Das E.E. hat demnach mit Matthäus in einem besonderen Verwandtschaftsverhältnis gestanden.

3. Dem Text nach stimmen die Zitate niemals ganz wörtlich mit dem kanonischen überein. Am größten ist die Ähnlichkeit in Nr. 10, und zwar mit dem Matthäustext. Öfters verraten sie absichtliche Korrekturen an dem kanonischen Text (vgl. die Ausmerzung der ἀκρίδες in Nr. 7; die Umbiegung des Herrnworts in Nr. 9; den pluralischen Ausdruck θελήματα in Nr. 10; die Hinzufügung von μή und κρέας in Nr. 11); bzw. eine sekundäre Textgestalt (Nr. 8.) Öfters stellen sie einen Text dar, der gegenüber dem kanonischen eine selbständige Tradition vertritt (vgl. die Verbindung der Zwölfzahl der Apostel mit ihrer Mission für Israel in Nr. 6, das Licht bei der Taufe im Jordan in Nr. 8); einmal bringen sie ein unkanonisches Wort (Nr. 9). Das E.E. kann daher bei aller Verwandtschaft mit Matthäus nicht mit ihm identisch gewesen sein. Das beweist außerdem das Fehlen der Kindheitsgeschichte, sowie die auf S. 343, Anm. 1 nachgewiesene Umstellung des Erzählungsstoffs. Es ist vielmehr eine freie, zum Teil tendenziöse Bearbeitung des Matthäus, bei der der Verfasser sonstiges synoptisches, insbesondere lukanisches, sowie außerkanonisches Material verwertet hat. Eigenartig ist die Häufung verwandter Stoffe besonders in der Taufgeschichte Nr. 8.

4. Die Tendenz, die sich dabei bemerkbar macht, ist eine judenchristliche bzw. synkretistisch-judenchristliche. Die Mission Jesu und seiner Apostel bezieht sich vor allem auf das Volk Israel (Nr. 6). Wer sein Jünger sein will, hat nicht nur den Willen, sondern τὰ θελήματα,

die Gebote Gottes, zu erfüllen (Nr. 10), wie es auch Jesus getan hat (Nr. 8). Jesus selbst ist Gottes Sohn nicht durch die Geburt, sondern erst durch die Taufe, bei der der heilige Geist in Gestalt einer Taube in Jesus eingeht, und so sich das himmlische Pneuma mit dem irdischen Menschen Jesus verbindet. Sind dies allgemein judenchristliche Züge, so zeigt sich der synkretistische Charakter des E.E. vor allem darin, daß das Opferwesen und Priestertum keine Gültigkeit mehr haben soll. Jesus ist gekommen, die Opfer abzuschaffen (Nr. 9), als deren Surrogat die Taufe eingetreten ist (vgl. Nr. 1 und 8). Er will daher beim Passah kein Fleisch essen (Nr. 11). In geringschätziger Weise wird erwähnt, daß Johannes der Sohn eines Zacharias aus dem Geschlechte des „Priesters" Aaron gewesen sein soll.

5. Als besondere Eigentümlichkeit des E.E. ist hervorzuheben, daß die zwölf Apostel als Berichterstatter auftreten.

Ist dies im wesentlichen der Charakter des E.E., wie verhält es sich zu dem von Origenes und Hieronymus bezeugten E. XII? Indem wir auf diese Frage eingehen, müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß es von Epiphanius mit keinem Wort als ein E. XII bezeichnet wird. Er selbst nennt es ein Matthäusevangelium, und zwar ein gefälschtes und verstümmeltes, ein sog. Matthäusevangelium, während es nach seiner Angabe die Ebioniten, die es im Gebrauch hatten, τὸ „καθ' Ἑβραίους" εὐαγγέλιον, d. h. ein Evangelium für Hebräer bzw. „Ἑβραϊκόν", d. h. ein hebräisches Evangelium genannt haben.[1]

Beweist er aber damit nicht, daß das E.E. mit dem E. XII nichts zu tun hat, zumal wenn er, wie wir annehmen, selbst es in seinen Händen gehabt und sich daraus seine Auszüge gemacht hat? Wäre es das E. XII gewesen, müßte er es nicht so genannt haben? Trotzdem ist auf seine Bemerkungen über den Titel des E.E. kein allzu großes Gewicht zu legen. Wie schon die doppelte und sich gegenseitig widersprechende Benennung als eines Evangeliums „κατὰ Ματθαῖον" und als eines Evangeliums „κατὰ Ἑβραίους" bzw. eines „Ἑβραϊκόν" zeigt. Denn was er zunächst über das E.E. als ein — wenn auch gefälschtes und verstümmeltes — Matthäusevangelium ausführt,

[1] haer. 30, 3: Δέχονται αὐτοὶ ... (sc. Ἐβιωναῖοι) τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ „κατὰ Ἑβραίους" ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ... ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν. haer. 30,13: Ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ „κατὰ Ματθαῖον" ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλα νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — „Ἑβραϊκόν" δὲ τοῦτο καλοῦσι — ἐμφέρεται, ὅτι κτλ.

ist weiter nichts als eine Hypothese, zu der er auf folgende Weise gekommen ist.[1] Irenäus hatte über die Ebioniten geschrieben: Qui dicuntur Ebionaei[1] . . . ea autem, quae erga dominum sunt, consimiliter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo quod est „secundum Matthaeum" evangelio utuntur (haer. I 26, 2; vgl. III 11, 7). Das schrieb Epiphanius in seiner Weise gedankenlos ab, indem er dabei das, was Irenäus hier, wie auch III 11, 7, beweist, nur von den Ebioniten sagen wollte, wie schon haer. 28, 5, so haer. 30, 3 auch auf Cerinth bezog, demgemäß haer. 30, 14 von Cerinth und — nach Irenäus — auch von Karpokrates behauptete, sie gebrauchten das E.E. Dabei mußte er sich jedoch sofort selbst korrigieren und auf den Unterschied hinweisen, daß Cerinth und Karpokrates sich auf die Genealogie des Matthäus beriefen, die Ebioniten dagegen sie gestrichen hätten. Allerdings hatte er in dem E.E., wie es ihm vorlag, einen Anhalt, woran er seine aus Irenäus gewonnene Kenntnis von dem Gebrauch des Matthäus bei den Ebioniten anbringen konnte. Das ist die besondere Hervorhebung des Matthäus unter den übrigen Aposteln in dem Zitat Nr. 5, auf die unten näher eingegangen wird. Aber auch abgesehen hiervon hätte er ruhig das E.E. ein Matthäusevangelium genannt, weil er es so bei seinem Gewährsmann Irenäus gelesen hatte.

Ähnlich erklärt sich vielleicht seine weitere Behauptung, daß die Ebioniten ihr Evangelium selber „Hebräerevangelium" bzw. „hebräisches Evangelium" genannt hätten. Hatte ihm bei seiner Gleichsetzung des E.E. mit Matthäus Irenäus Schrittmacherdienste geleistet, so könnte ihn zu dieser Behauptung Eusebius verleitet haben, der hist. eccl. III 25, 2 von den Judenchristen im allgemeinen sagt, daß sie das H.E. vorziehen und hist. eccl. III 27, 4 von den Ebioniten bemerkt, daß sie nur das H.E. genannte Evangelium benutzen und auf die übrigen wenig Rücksicht nehmen. Daß Epiphanius selbst mit dem Titel „κατὰ Ἑβραίους" keine klare Vorstellung verband, geht daraus hervor, daß er das Diatessaron Tatians von etlichen ebenso nennen läßt, ohne den Widerspruch mit seinen andern Ausführungen zu empfinden (haer. 46).[2]

[1] Vgl. dazu Zahn a. a. O. 730 und S. 338 Anm. 1.

[2] So Handmann a. a. O. 43. Vgl. auch Zahn a. a. O. 731 und Schmidtke a. a. O. 169.

[Die Fortsetzung erscheint im nächsten Heft.]

22671

22671

AUTHOR Zeitschrift für die neutestamentliche wissenschaft

TITLE v.13
1912

DATE DUE	BORROWER'S NAME
NOV 13 1964	Philip L Shuler 11-18-64
NOV 26 1964	" "
DEC 15 1964	" "
DEC 28 1964	" "
AP 4 '67	" "

Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft
v. 13
1912

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

PRINTED IN U.S.A.